PENSAMIENTO

VOLUMEN DECIMOSEPTIMO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

ENERO - MARZO
NUM. 65 1961 VOL. 17
MADRID

56827

V. 17
1961

SUMARIO

Págs.

El pensar panorámico de Ramón Llull, por *Nemesio González Caminero, S. I.* 5-30

La materialidad del cuerpo extenso, según Santo Tomás de Aquino, por *Luis M. Sanz Criado, S. I.* 31-60

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El conocimiento de Dios en Max Scheler, por *Rafael Garías, S. I.* 61-76

La "Potencia obediencial" en Suárez, en los confines entre filosofía y teología, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 77-87

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

a) Recensiones:

Echarri, J., S. I.: Philosophia entis sensibilis.—*Roldán, A., S. I.:* Introducción a la ascética diferencial.—*Franz Gregoire:* Etudes hégéliennes.—*Dupuy, M.:* La philosophie de Max Scheler.—*Pieper, J.:* "Scholastik". Gestalten und Probleme der mitteralterlichen Philosophie.—*Von Rintelen, F.:* La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana.—*Farre, L.:* Teoría de los valores y Filosofía antigua.—*Manno, A.:* Valore e limiti della metafisica aristotelica.—*Siewerth, G.:* Das Schisksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.

b) Reseñas:

Suárez, F.: Disputaciones metafísicas.—*Brun, Jean:* L'épicureisme.—*Lefévre, R.:* Mètaphysique de Descartes.—*Cirne-Lima, C.:* Der personale Glaube.—*Runes, D.:* Pictorial History of Philosophy 89

REVISTAS.

Historia de la filosofía moderna y medieval 115

CRÓNICA 123

Libros recibidos 129

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—**Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1961:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

EL PENSAR PANORAMICO DE RAMON LLULL

1

De suyo la categoría de pensador no debía diferenciar a los hombres entre sí. Precisamente es la capacidad para pensar y reflexionar la que separa al hombre del bruto y le constituye hombre. Ser hombre, pues, equivaldría a ser pensador.

Sin embargo, dada la condición actual del hombre, pocas veces puede éste ejercer la facultad de pensar aplicándola a objetos y problemas, que no sean los de la inmediata subsistencia corporal o a exigencias que superen la zona de lo meramente sensible.

El hombre común piensa poco, con poca personalidad, con escasa profundidad y con casi ningún método.

En toda época, sin embargo, ha habido unos pocos a quienes la naturaleza dotó de agudeza y penetración excepcionales y la fortuna colocó en un contexto económico y social bastante propicio para consagrar la mayor parte de su vida a pensar, a pensar sobre los grandes problemas del hombre, poniendo en ello método, concentración anímica y justa independencia personal. Estos son los hombres que la tipología antropológica y la opinión vulgar denomina *pensadores*.

2

El hombre se revela en sus acciones. La manera de andar, de sentarse y levantarse, de gesticular con las manos, de sonreír y mirar es inconfundible en cada uno. Más lo es la manera de sentir, de imaginar, de planear las cosas de la vida y de enfocar los diversos aspectos de ella. Sin embargo, en ninguna actividad se manifiesta el hombre tan en su peculiar manera de ser individual como cuando piensa, y especialmente como cuando piensa sobre asuntos especulativos y con fines meramente teoréticos. Es claro: el hombre se refleja a sí mismo—aun en sus características individuales—tanto más fielmente, cuanto más específicamente humanas son las acciones que ejecuta. Ahora bien, de todas

las actividades, a través de las cuales el hombre puede manifestarse, la más específicamente humana es, sin duda ninguna, la de pensar.

Hubo un tiempo en que se creyó que, a los mismos pensadores, más les denunciaba el anecdotario de su vida que las ideas de su filosofía. Se pusieron de moda las *Vidas de los filósofos* y solamente a través de ellas se estimaba el valor de su personalidad. Desatinadamente, desde luego.

Una cosa es que las otras manifestaciones distintas del pensar completan y confirman, según los casos, la idea, que, atendiendo sólo a la actividad intelectual nos habíamos formado de un pensador, y otra que sean esas exteriorizaciones no teoréticas las que, frente a las teoréticas, más nos dicen del hombre en cuestión.

No es a través de las anécdotas que nos comunica Diógenes Laercio como mejor conocemos a los filósofos antiguos, sino leyendo los fragmentos recogidos por Diels, Usener y von Arnim o las obras completas de Aristóteles, Platón y Plotino. Lo mismo se diga de los pensadores medievales y de los filósofos modernos.

El examen cuidadoso de la actividad intelectual de un hombre concreto encierra, pues, el más alto valor autobiográfico. Tiene además un significado estrictamente filosófico en cuanto que no solamente sirve para manifestar las peculiaridades individuales de un hombre determinado, sino también la esencia específica del hombre en cuanto hombre.

Desde los socráticos fue ya un método definitivamente canonizado el de sorprender la presencia íntima del alma—tan reacia a dejarse ver en intuición directa—por medio de sus actos peculiares y sobre todo por el acto de pensar. Santo Tomás y todos los filósofos cristianos reconocieron la validez de este método y le emplearon en sus reflexiones psicológico-metafísicas [1].

Modernamente han dado otro entoque al método socrático-aristotélico los "filósofos de la acción". Por la manera cómo el hombre se "va haciendo", es decir, se va desenvolviendo en su actividad general humana, creen llegar a ver Newman, Gratry, Laberthonière, Ollé-Laprune y Blondel lo que el hombre propiamente es [2].

Naturalmente, consideran con especial atención la actividad que es más propia del hombre y específicamente le define, es decir, la actividad intelectual. Sorprendiendo sus ocultos dinamismos y trascendentes alu-

---

[1] COPLESTON, *Aquinas*, 19-69.

[2] GIACON, *Filosofia dell'essere e filosofia dell'azione*, en *Giornale di Metafisica* (1951), 135-145; J. ROIG GIRONELLA, *La filosofía de la acción*, Madrid, 1943.

siones es como Blondel y Maréchal han visto en la mera naturaleza humana exigencias y poderes, que algunos han considerado excesivos y otros como el hallazgo más importante de la filosofía cristiana de hoy.

Sea como sea, no hay duda de que el estudio de la actividad pensante puede arrojar mucha luz sobre el ser espiritual, que el hombre en parte es, y sobre el modo cómo este ser espiritual vive unido al ser corporal, que también pertenece a la esencia del hombre. Es decir, que el pensar del hombre no sólo es apto, si bien se le examina, para hacer revelaciones biográficas sobre la manera de ser de un hombre determinado, sino que puede también dar fundamento a conclusiones firmes sobre la esencia del hombre en cuanto hombre.

Los psicólogos han estudiado el pensar del hombre en cuanto forma y estilo. Como resultado han establecido varias categorías o formas de pensar. Ya Sexto Empírico, entre los antiguos, distinguió la manera de pensar dogmática y la manera de pensar escéptica [3], lo mismo que entre los modernos Fichte dividió a los filósofos entre los que piensan a la manera realista y los que piensan a la manera idealista [4].

Hasta Dilthey y J. Leisegang, sin embargo, no se han considerado sistemáticamente estos aspectos, y sólo después de ellos se han escrito las obras que más detalladamente y a fondo se han metido con el tema. Tales son *Los estilos del pensar*, de Eugenio D'Ors, y *La psicologia de las concepciones del mundo*, de Karl Jaspers [5].

Entre las categorías cogitativas que últimamente más se han discutido y estudiado figuran las del pensar hebraico (dinámico y progresivo) y el pensar griego (estático y cíclico). También, desde otro ángulo, las del pensar circular (arcaico, oriental y místico) y las del pensar silogístico (moderno, occidental y racionalista) [6].

Las categorías más atendidas y descritas han sido con mucho las de pensador sintético y las de pensador analítico.

El primero, dado un tema concreto y habiéndole estudiado profundamente en sí mismo, no descansa hasta conocer todas aquellas cosas

---

[3] *Hyp. Pyrr.*, I, 210 ss.

[4] "Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist". Cf. *Erste Einleitung in die Wissenchaftslehre*, 1797, Werke, I, p. 434.

[5] DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Berlín, 1911; LEISESANG, *Denkformen*, Berlín, 1928; K. JASPERS, *Die Psychologie der Weltauschauungen*, 2.ª ed., Berlín, 1922; D'ORS, *Los estilos del pensar*, Madrid, 1945.

[6] CHARLES MOELLER, *La Bible et l'homme moderne*, en Lumen Vitae, X (1955), 62; HEINZ-ROBERT SCHLETTE, *Zum Problem des zirkularen Denkes*, en Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft, 39 (1955), 83 ss.

que tienen relación con el susodicho tema. Como, en una u otra forma, todas las cosas están relacionadas entre sí, la idea que el pensador sintético obtiene, después del estudio de cada cuestión, es siempre una idea panorámica.

El pensador analítico, en cambio, a cualquier tema que pongan a su consideración, lo disecciona previamente en sectores múltiples, estudiados después uno por uno, sin atender nada o muy poco a los vínculos de relación que unen entre sí a los puntos mentalmente fraccionados.

La tendencia característica es en uno y otro caso tan vehemente que cualquier tema particular y restringido se convierte por obra y gracia del pensador sintético en una visión completamente panorámica; y cualquier conjunto ideológico, más o menos totalitario, se disgrega, sometido el examen del pensador analítico, en un archipiélago de detalles aislados y desvinculados.

Ser pensador sintético o analítico no significa ser profundo en un caso y superficial en el otro. En ambos cabe la profundización y en ambos hay que llevarla a cabo. Cualquier cosa tiene algo de absoluto e incomunicable, que está por encima de toda relación y referencia intramundana.

Ahondar en ello, como hace el pensador analítico, es acertado e indispensable, y sin hacerlo no se consigue conocer la cosa de que se trata. Pero cualquier cosa también es inconcebible sin una red complejísima de relaciones que la unen al Universo. Determinarlas es también cooperar, con un ejercicio indispensable, al entendimiento completo de dicha cosa.

Claramente se ve que poseer exclusivamente las cualidades del pensador analítico o las del pensador sintético no es reunir las cualidades del pensador ideal, ni siquiera con las limitaciones con que el ideal puede darse en este mundo.

De hecho, las formas arquetípicas del pensador sintético y analítico, tal como han sido descritas por los psicólogos de la actividad cogitativa a base de los casos particulares que ofrece la historia del pensamiento, no pueden ser aceptadas disyuntivamente desde un punto de vista cristiano y aun meramente filosófico. Lo vamos a ver más detalladamente.

3

El pensador sintético echa mano en sus especulaciones de todas aquellas potencia o fuentes de conocimiento que ofrecen garantía de proporcionar alguna verdad. Se vale, pues, de la razón filosófica, de la fe teo-

lógica y de la experiencia mística. Hay en él, sin embargo, cierta propensión, que se va acentuando con los años, a la última fuente de las tres citadas. El fenómeno se advierte en Platón, en Plotino, en el Pseudo-Dionisio, en Eckhart, en el Cusano, en Boehme, en Giordano Bruno, en Hegel, en Schelling, en Soloviev, en Berdiayev, en Bergson, en Heidegger, en Jaspers.

Sí, la mística es una fuente única de conocimiento, sobre todo cuando se trata de las cosas misteriosas y sobrenaturales, pero dada la dificultad de probar que sea auténtica y la facilidad de confundir, aun en los casos en que es auténtica, lo sujetivamente imaginado con lo objetivamente revelado, resulta muy pocas veces un medio seguro de venir en posesión de la verdad.

De hecho, el cristiano sólo cuando cuenta con la garantía del magisterio de la Iglesia, puede fiarse plenamente, en todos los demás puede desconfiar y es mejor que desconfíe.

Pero, si de lo que se trata no es ya de mística sobrenatural, sino de mística natural, cuya teoría y determinación histórica de casos concretos ofrece dificultades casi insuperables, las dudas y la inhibición prudente tienen que acrecentarse [7].

Más aún: si de lo que se trata no es de la mística sobrenatural o natural, sino de la llamada mística filosófica—es decir, la que han pretendido poseer casi todos los filósofos citados—, entonces la precaución y el retraimiento han de extremarse hasta el límite. No negaremos la profundidad y sugerente centelleo de ciertas intuiciones, pero tendremos que guardarnos bien de asentir a dictámenes emitidos en virtud de sospechosas experiencias de origen meramente poético—y aun a veces psicopático.

De tales inclinaciones místicas es ajeno, por temperamento, el pensador analítico. Para él sólo valen la palabra de Dios, sólidamente garantizada en cuanto al hecho de su anunciación, y también la razón natural, que frecuentemente introduce más de lo justo, aun en las especulaciones teológicas.

El límite extremo de sus propensiones viciosas está en los antípodas del pensador sintético. Así como éste degenera fácilmente en el misticismo, el analítico cae con mucha frecuencia en el escepticismo. Al primero no le basta la palabra revelada en la tradición y en la Escritura y se entrega sin reparos a las confidencias de la mística experimental. Al se-

---

[7] Sobre el problema de la mística natural, cf. EUSEBIO HERNÁNDEZ, varios artículos en *Manresa*, 24 (1952), 5-32; 26 (1954), 5-22; 27 (1955), 133-144.

gundo hasta la razón natural, de cuya aptitud gnoseológica duda, le sobra por completo y se refugia cautamente en la suspensión del juicio. Así, entre los filósofos, Pitágoras, Gorgias y muchos otros sofistas; Pirrón, Sexto Empírico y muchos otros escépticos; Hume y una pléyade de pensadores modernos afines al empirismo inglés. Entre los teólogos, Sigerio de Brabante, Ockham, los tradicionalistas decimonónicos y los modernistas de nuestro siglo.

4

El pensador sintético es más propenso que el analítico a afirmar todos los dualismos de la realidad total. Para él existen y son objeto de contemplación especulativa, por una parte, Dios, el alma espiritual, el entendimiento y la voluntad racional, la libertad del hombre, el Estado, la capacidad para obrar el bien; y por otra, el mundo, el cuerpo material y sensible, los sentidos y el instinto, los condicionamientos múltiples de la libertad, el individuo y la familia, la inclinación al mal.

Sin embargo acentúa casi siempre el pensador sintético los términos de la primera serie con detrimento de los de segunda. Resulta un poco, al menos en germen, un pensador inclinado al monismo panteístico, al pampsíquismo, al angelismo de un hombre todo entendimiento, voluntad y libertad pura, al estatismo, al optimismo antropológico.

No hay duda de que Platón, los neopitagóricos y neoplatónicos, los panteístas del Renacimiento, los idealistas alemanes, los neoidealistas europeos próximos a nuestro tiempo reflejaron en sus teorías todos o algunos de los excesos mentados.

Aunque con menos decisión, como decíamos, también el pensador analítico, de una o de otra manera, admite los dos términos de cada par ontológico. Subraya, con todo, a diferencia del sintético, los segundos componentes de cada dualismo.

La realidad, según él, es sobre todo mundo, sentido, instinto, determinismo físico universal, individuo políticamente libre—a disposición del cual está el Estado—, ética de los valores meramente naturales e intramundanos—valores únicos que el hombre, según él, puede realizar.

Algunas de las características nombradas distinguen indudablemente la filosofía de los sofistas griegos, de los epicúreos helenísticos y romanos, de los averroístas patavinos del siglo XV, de los empiristas anglosajones, de los enciclopedistas ilustrados, de los positivistas y materialistas no dialécticos del siglo XIX, de ciertos vitalistas, historicistas y existencialistas modernos.

5

La actitud acogedora y afirmativa del pensador sintético pasa la raya del justo límite en otro sentido. A fuerza de reconocer afinidades y vínculos de conexión ontológica entre los diversos sectores de la realidad, el pensador sintético desemboca explícitamente en el monismo o admite premisas que lógicamente deberían llevarle allá. Es innegable que en Platón, Crisipo, Filón, en los neoplatónicos, en Spinoza y Leibniz, en los idealistas germánicos, en Whitehead y Bergson, en Soloviev y Berdiáyev, en Hamelin y Gentile, sorprendemos a cada paso insinuaciones, que no había más que desarrollar, para que apareciese un declarado monismo.

Contra esta tendencia a elaborar un cosmos intelectual, gigantescamente identificado, el pensador analítico se declara incapaz de ver ninguna relación ontológica entre los diversos sectores reales, y el resultado es un mundo de "ontologías regionales" yuxtapuestas, pero separadas, como en Nicolai Hartmann; un reino de la razón pura y otro reino de la razón práctica sin ningún puente que los una, como en Kant y en las diversas especies de kantianos; un haz de impresiones subjetivas, sin soporte de permanencia, ni vínculo de causalidad ni principio de atribución, que es el alma, según Hume; una isla de representaciones mentales sin correspondencia extramental ni realidades corporales como en Berkeley; un yo que piensa, unido a un mundo pensado, mediante el único puente lejano de la veracidad de Dios, como en Descartes; una fe teológica sin preámbulos de racionabilidad como en Ockham y los nominalistas medievales; una teoría de la doble verdad simultánea, pero posiblemente contradictoria como en el averroísmo latino; una región de las apariencias sensibles y otra de la verdad invisible como en ciertas teorías presocráticas, sobre todo de los eleáticos, con Parménides y Zenón a la cabeza.

6

La razón de que los sintéticos propendan a la identificación monista y los analíticos a la plena disyunción dualista y aun absoluta dispersión pluralista es que los primeros, admitiendo todos los principios fundamentales de la metafísica (finalidad, causalidad, razón suficiente, identidad), quieren reducirlos todos al de identidad, mientras los pensadores analíticos, negando a su vez todos los mencionados principios, reducen en último término sus negaciones a la negación del mismo principio de identidad.

Poder hacer equivalentes todas las proposiciones a la fórmula A = A no fue sólo la aspiración de Leibniz y en su tanto de Spinoza, Malebranche y Descartes, sino también de los neoplatónicos griegos, los cuales, en última instancia, todo lo ven comprendido y confundido en el Uno, de los panteístas renacientes en los que cada cosa es idéntica al Todo o al Infinito, de los panteístas poskantianos en los que el Ego de Fichte, la Identidad Absoluta de Schelling y la Idea de Hegel representan el lugar de la identificación total y universal. Aun los Absolutos ontológicos de muchos modernos como el Espíritu universal de Berdiéyev, el "élan vital" de Bergson, el Dios primordial de Whitehead o de Bradley o el "Umgreifende" de Jaspers, parecen resumir en sí e identificar consigo toda la realidad dispersa y múltiple de la superficie.

En cambio, las actitudes nihilistas y ontológicamente desligadoras, que preludiaron ya en la antigüedad Protágoras y Gorgias y después los discípulos de Pirron el escéptico, han ido avanzando progresivamente a lo largo de la filosofía moderna.

No negó ésta, al principio, la existencia de Dios, pero le separó del mundo cuanto pudo.

Una vez que el Ser supremo dio el primer "puntapié" al globo y éste se puso a rodar por el espacio, la intervención divina acá abajo no tuvo más actuaciones. Al menos, nosotros no podemos acreditarlas.

Primero, pues, se negó el principio de finalidad. No fue poco. Con ello la disgregación y falta de sentido de los fenómenos reinó por doquier.

Cuando no hay un "por qué" final, aunque haya un "por qué" eficiente, no hay orden, ni coordinación, ni unidad de acción, y, aunque los desastres no se hagan de momento perceptibles, el entendimiento no puede menos de ver un mundo sin finalidad como algo disgregado y confuso, en definitiva caótico.

En la primera etapa de la filosofía moderna no se negó el principio de causalidad, pero no tardó en ser puesto en cuarentena. Hume no vio razón ninguna para afirmar la conexión entre la causa y el efecto y Kant, puesto a examinar críticamente el problema, lo declaró, al fin, insoluble en los dominios de la razón pura.

El principio de causalidad quedó definitivamente rebajado a hipótesis de trabajo—experimentalmente comprobable, pero metafísicamente indemostrable.

Ultimamente la misma física subatómica le ha expulsado de sus abismáticos dominios, dado que allí no impera la determinación, sino la indeterminación.

Esto no equivale, sin embargo, aún a negar el principio de razón suficiente, y, menos, el de identidad. Pero filosofías actuales, como las de Sartre y Polin, han llegado ya a tales extremos, negando que ningún acaecer exija tener una razón suficiente fuera de sí mismo, ningún valor humano una razón trasmundana, ningún crimen moral un castigo, ninguna virtud un premio.

En cuanto a la identidad irrefutable de cada ser consigo mismo se afirma hoy que es un principio gratuito y suspendido en el aire, una vez que doctrinas como las de Sartre, Heidegger, y casi Jaspers, han identificado el ser con la nada y (Sartre al menos) el yo con el no-yo.

7

Secundariamente se atribuyen otras características al pensador sintético y al pensador analítico, que sirven para completar la psicología general de ambos, aunque no se refieran tan directamente al mismo pensar en cuanto tal.

El pensador sintético fácilmente contamina su actividad filosófica con la poética y no raramente se siente impulsado, mientras filosofa a rimar poéticamente aquellas mismas cosas que estudia.

Platón, Aristóteles, Hegel, Schelling, Marcel, la primera generación de filósofos de la época antigua—los presocráticos—y la primera generación de la edad moderna—humanistas precartesianos y prebaconianos—han poetizado de alguna manera sus filosofías.

La emoción poética no se advierte, por el contrario, en los filósofos que han servido de base al tipo de pensador analítico.

Parece que ni los sofistas, ni los escépticos antiguos, ni los empiristas prekantianos, ni los positivistas decimonónicos, ni los neopositivistas y cultivadores del análisis lingüístico sean, de ley común, temperamentos poéticos y sientan tentaciones frecuentes de entonar himnos a la realidad que niegan, discuten, disuelven, disgregan, matan.

Aun los más dispuestos literariamente, como los sofistas, no cultivan propiamente la poesía—ninguno de ellos, fuera de Critias, escribió en verso—, sino la retórica; y a retórica se reducen aun los mismos versos que ocasionalmente escribieron.

Con la emoción poética va unida en el pensador sintético la emoción religiosa. Generalmente es una emoción un poco revenida de panteísmo, pero algunas veces es legítima y siempre denuncia la nostalgia de lo divino. De esto no cabe duda en los pensadores antiguos categorizados como sintéticos—Platón, Cleantes y Plotino, sobre todo—, pero ni si-

quiera en los pensadores modernos clasificados en la misma categoría —Spinoza, Hegel o Jaspers, por ejemplo.

Sin embargo, no se puede decir lo mismo de los analíticos, en quienes la actitud de prevención y crítica parece que hiela ya desde el principio todo brote de sentimiento religioso. Basta ver la frialdad y escepticismo con que hablan de Dios Demócrito, Critias, Sexto Empírico y Lucrecio, entre los antiguos; Hume, los enciclopedistas, los positivistas y los materialistas, entre los modernos.

Por último, se distingue también el pensador sintético por una inclinación incoercible a poner en práctica el plan teorético de su filosofía, mientras el analítico esquiva todo compromiso de intervenir en actividades políticas o sociales.

Platón, Aristóteles, Hegel a eso aspiraron toda su vida: a implantar en el marco político su concepción, del mundo; Epicuro, Pirrón y en general los escépticos y positivistas se inhiben de eso mismo y lo miran con soberana indiferencia.

No siempre, sin embargo; algunas veces también los analíticos se entregan a la acción.

Entonces cabe todavía señalar una diferencia entre la acción política de los pensadores sintéticos y la misma de los analíticos. Aquellos son, a pesar de sus tendencias reformistas y concepciones utópicas más bien conservadores; estos, por el contrario, a pesar de sus inspiraciones filantrópicas y justicieras, más bien revolucionarios. La sociedad y el régimen ideal que aquellos quieren imponer en el mundo se reflejan en la República de Platón, en la ciudad de Aristóteles, en la sociedad internacional de los estoicos, en la Ciudad del Sol de Campanella, en la Utopía de Tomás Moro, en los planes internacionales e interconfesionales de Leibniz, en el Estado absolutista de Hegel, en la Humanidad progresista de los positivistas decimonónicos, en la convivencia por comunión íntima y no por yuxtaposición legal de algunos existencialistas como Jaspers, Marcel y Berdiáyev, en la sociedad abierta de Bergson.

Los ímpetus revolucionarios de los analíticos—traducidos a la realidad social y política en mucha mayor dosis que las utopías de los sintéticos—son preludiados ya en la antigüedad por los sofistas y en la primera época del cristianismo por algunos brotes de cisma y herejía; en la edad media por las sectas clandestinas de toda especie; en la transición a la edad moderna por los demócratas Marsilio de Padua, Jandun y otros averroístas latinos, y asimismo por algunos ockhamistas predicadores del laicismo y del seglarismo sociales; en la edad moderna por los empiristas ingleses, Locke sobre todo, que consiguen la Revolu-

ción inglesa de 1648 y la americana de 1766; por los enciclopedistas de la Ilustración, causantes parciales de la Revolución francesa de 1789; por los utilitaristas y economistas y sociólogos ingleses del siglo pasado, incubadores de las ideas predominantes en la nueva era industrial; por los hegelianos de izquierda, Marx y Engels principalmente, padres de las nuevas sociedades socialistas y comunistas.

8

No puede negarse que los pensadores que han dado pie a la categoría del pensar sintético, lo mismo que, en su tanto, los que han motivado la categoría del pensar analítico poseen todos o algunos de los rasgos incluídos respectivamente en tales categorías.

Sin embargo, ni desde un punto de vista cristiano ni desde un punto de vista filosófico constituye cada uno de por sí el ideal del pensar auténtico. Tienen que corregirse y complementarse mutuamente.

No se puede aspirar, creo yo, a que la función analítica y la función sintética lleguen a un perfecto equilibrio de igualdad. Lo mismo que en la realidad predomina la síntesis sobre el análisis, también el pensar que la reproduce ha de ser más sintético que analítico. El análisis más bien es indispensable para evitar los defectos a que propende la actividad sintetizadora, si no recibe justos correctivos de compensación y freno.

Tampoco quisiera yo afirmar, sin más, que en la historia del pensamiento cristiano no se registran los abusos señalados en el pensar sintético y en el pensar analítico. De hecho, aunque pocos, hemos aducido nombres de pensadores cristianos contaminados con los excesos de una y otra manera de pensar exclusivista.

En general, con todo, sí puede asegurarse que el pensador genuinamente cristiano es el que más alejado se mantiene de ambas exageraciones y el que más perfectamente, por lo tanto, reproduce el ideal del pensar auténtico. Bajo este aspecto y, considerados meramente como pensadores, un crítico imparcial tiene que poner a Justino Mártir, a Orígenes, a Gregorio de Nisa, a Agustín, a Buenaventura, a Escoto, a Tomás, a Suárez, a Newman, a Sailer, a Scheeben, a Blondel, a muchos teólogos y filósofos contemporáneos por encima de Heráclito y Parménides, de Platón y Aristóteles, de Zenón y Cleantes, de Plotino, Proclo y Jámblico y también de Leibniz, Hegel, Bergson o Heidegger.

Grandes sintéticos fueron éstos, pero no reunieron con tanta perfección, en una pieza, la función sintética y la analítica y todos, más

o menos, cayeron en los inconvenientes citados de la síntesis, ejecutada sin contención ni cauce.

Naturalmente entre los cristianos el equilibrio entre una y otra manera de pensar ha sido diverso. Como en tantas otras cosas, también aquí, tal vez sobre todo aquí, la cumbre está representada por Santo Tomás. En aquel siglo, sin embargo, de síntesis arquitectónicas, métrico-poéticas, cristiano-políticas, filosófico-teológicas hubo legiones de sabios que discurrieron, pensando, por los cauces del orden más armonioso y de la más justa medida. Muchos otros podrían proponerse como émulos del Doctor Angélico, aunque sin haber conseguido tan envidiable equilibrio.

Hubo uno, con todo, en cuya vida, en cuya psicología y en cuya manera de pensar concurrieron tales circunstancias y características, que merece considerarse aparte. No logró el equilibrio entre la síntesis y el análisis tan perfectamente como Santo Tomás, pero sí con especiales modalidades, que ponen más de relieve algunos aspectos—si bien secundarios—del armónico pensar cristiano.

Son estos los que queremos hacer resaltar, sobre todo, al estudiar el pensar panorámico de Ramón Llull [8].

9

La especulación pseudomística es el escollo contra el que casi siempre al fin tropieza el pensador sintético, así como el escepticismo, abiertamente profesado o rondadoramente cortejado, es el término de los procedimientos mentales del pensador analítico.

Ambos extremos estuvieron muy lejos de la manera de pensar luliana. Pocos pensadores ha habido que hayan otorgado a la razón una confianza más firme e incondicionada. Sus expresiones en este punto han sido tan claramente terminantes que quienes no conocían el conjunto de la mentalidad luliana llegaron a creer que el mallorquín pretendía nada menos que demostrar racionalmente los misterios de la fe.

Nada de eso. Una explicación y una inteligencia sí, porque el entender más que el creer es lo que llena el alma de gozo y satisfacción. "Multum est delectabile homini in Deo credere divinam trinitatem et incarnationem, sed multo magis est delectabile in Deo intelligere divinam trinitatem et incarnationem" [9]. Además, entendiendo, nos hacemos ca-

[8] El P. E. W. Platzeck, en su obra *El Pensar armónico*, Madrid, 1944, habla del mismo tema que nosotros, pero dándole un enfoque completamente distinto.

[9] *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (Raimundi Lulli Opera latina a Friderico Stegmüller edita I, p. 189).

paces de amar a Dios más que simplemente creyendo, porque "voluntas plus potest diligere rem intellectam quam creditan" [10]. Y la razón de todo está en que el entender es lo que nos hace semejantes a Dios, que entiende y no cree: "nam per intelligere sumus similes ei, non autem per credere" [11].

Bien claras y ortodoxas están, pues, expuestas sus intenciones de respeto ante la incognoscibilidad indemostrable del misterio, pero al mismo tiempo de valor y confianza en la razón para acometer la empresa de explicarlo y entenderlo.

La misma claridad advertimos en el comportamiento luliano respecto del misticismo. Quien como él fue generosamente favorecido con dones místicos hubiera podido aludir con más frecuencia a las noticias allí recibidas. Pero no le preocupaba tanto eso, cuanto el probar y convencer y reducir todas las ciencias a símbolos y operaciones matemáticas. El misticismo podía atribuirse a ilusión y arbitrariedad imaginativa menoscabando así el mensaje de la verdad que él, esencialmente anunciador y mensajero, traía al mundo.

Es verdad que no pocas veces, sobre todo en el *Libre de Contemplació en Deu*, Llull acude constantemente al simbolismo sacramental y místico de las cosas creadas y naturales [12]. Debe advertirse, con todo, que los reflejos y teofanías allí expuestos, aun los de asunto cristológico y trinitario, no son meras consideraciones piadosas, y arbitrarias elucubraciones teosóficas. Supuesto el principio implícito en cada página de aquel libro de que todo proviene de Dios como de causa ejemplar y eficiente—principio por obra parte filosófica y teológicamente inconmovible—, el reseñar los casos y cosas donde se reflejan los principales atributos divinos y aun la misma estructura trinitaria de la divinidad, es, aun científicamente, con todo derecho legítimo y plenamente razonable.

Llull no fue, pues, como pensador, un esclavo del misticismo especulativo ni se manifestaron en él, por otra parte, tendencias o debilidades escépticas. Fue un pensador racional que no sólo tuvo en cuenta las verdades reveladas, sino que expresamente las buscó y expuso, cuando ello era necesario, para completar y confirmar los hallazgos conseguidos con la mera razón. Fue, en una palabra, filósofo y teólogo en una pieza.

---

[10] Stegmüller, I, 109.
[11] Stegmüller, I, 189.
[12] Cf. por ejemplo el libro VII, cap. 327: *Com hom adora e contempla lo gloriós acabament de nostre Senyor Deus.* (Obres Originals de Ramón Llull, VIII, páginas 142-154).

Como cualquier hombre docto de su tiempo conoció perfectamente el puesto y las incumbencias propias de la filosofía y de la teología y la manera armónica cómo ambas deben colaborar a la sabiduría cristiana.

Veamos primero cómo concibe la teología y el juicio que le merece el oficio de teólogo.

"Theologia es sciencia en parlar de Deu, on, aquesta sciencia de Theologia sapies, fill, que es pus noble sciencia que totes les altres" [13].

"Theologia en quant es fundada per fe, esta en les paraules dels sants homens qui han escrites e dites paraules de Deu e de les sues obres: les quales paraules hom deu creure, per tal que aya en memoria e en amor Deu e ses obres" [14].

Por eso, en los *Proverbios de Ramón* dedica, entre otros, los siguientes a la teología.

"Totes sciences son per theologia."

"Per neguna sciencia es enteniment tant noble com per theologia."

"En axi con lo Sol es pus luny a tenebres que la Luna, es theologia pus luny a error que altra sciencia."

Es verdad que "neguna sciencia ha tants enemics com theologia" y que "més son amades sciencies lucratives que theologia", pero "si theologia havia molts amics e bons, tot le món seria en veritat".

Su cultivo corresponde a los clérigos porque "en axí com cavaller es per cavalleria e ferrer per ferreria, es clergue per theologia" [15]. Uno de los motivos por qué socialmente los clérigos son objeto de veneración y estima, es porque saben teología, pues como esta ciencia "mayormente sia conservada e amada per los homens religiosos, per assò son tant honrables" [16].

Se encomienda la teología a los clérigos y religiosos porque la ciencia divina exige "savi home com bo" [17].

Veamos ahora cuál es la idea que Llull tiene de la filosofía y de sus cultivadores los filósofos.

La filosofía es, en primer lugar, hermana melliza de la teología; las dos tienen un mismo origen, proceden por métodos muy parecidos y se armonizan en todo. "Per so car Deus ha donada natura e proprietats a les creatures qui son, que naturalmente lo signifiquen e l demostren

---

[13] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 134.
[14] *Ibid.*, 135.
[15] *Proverbis de Ramon*, Obres, XIV, 301-302.
[16] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 134.
[17] *Proverbis de Ramon*, Obres, XIV, 301.

al humanal enteniment, per assò Theologia se cové a la Philosofia, qui es sciencia natural qui per necessaries rahons demostra Deus e ses obres, per tal que si hom vol exalsar son enteniment a Deu per philosofia, que ho pusca fer" [18].

Aunque inferior a la teología, la filosofía "es tant noble sciencia que no va derrera a deners", y sin ella "negú enteniment pot haver gran subtilitat", porque "en axi es philosofia lum en veritat, com lo Sol en lo dia" [19].

El filósofo no es escogido de entre la mejor clase de la sociedad (medieval), constituída por clérigos y religiosos, pero de todas maneras es un hombre de cualidades y venturas excepcionales. El filósofo "està tot dia alegre", no es "per deners ric ne pobre", "es cortès", "no fa honor a rey", "no ment ni per amor ni per paor" y discurre de tal manera que "per una veritat ateny mil veritats" [20].

Descritas así la filosofía y la teología, ya está indicado de qué manera debe efectuarse la colaboración de ambas en orden a obtener la verdad.

Terminantemente lo declara Llull en la *Doctrina Pueril* con las siguientes palabras:

"Fe e rahó se covénen en la sciencia de Theologia, per so que si fe defall, que hom s'ajut ab rahons necessaries; e si rahó defall al humanal enteniment, que hom s ajut ab fe, creent so de Deu que l enteniment no pot entendre" [21].

De la razón, pues, y de la fe se alimentó el pensamiento de Ramón Llull. De ahí le vino aquella riqueza y seguridad que manifestó siempre en sus convicciones y le hizo tan apto para ahuyentar las dudas y las tentaciones de los menos fuertes que él. La respuesta dada al supuesto ermitaño del *Liber de Consolatione eremitarum* es un índice que nos revela bien claro el temple de fe y seguridad filosófico-teológica de Ramón Llull: "Tu facies viginti obiectiones contra fidem, cum quibus daemon tentat te, ut sis incredulus. Et ego solvam tibi ipsas objectiones ita clare et scientifice, quod habebis scientiam de Deo, cum qua scientia poteris te defendere a tentationibus" [22].

---

[18] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 135.
[19] *Proverbis de Ramon*, Obres, XIV, 302.
[20] *Ibid.*, 303.
[21] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 135.
[22] STEGMÜLLER, I, 109.

10

La disposición a afirmar, comprender y abrazar afectivamente todos los aspectos de la realidad, altos y bajos, espirituales y materiales, humanos y divinos, es característica de Ramón Llull.

Centenares de veces se recorre en sus obras el proceso ontológico que lleva en línea ascendente desde la "ordial materia, que hom no pot veer ne tocar ne sentir" [23], hasta Dios trino y uno, "comensament", absoluto de todo.

Lo más notable es que al aludir a cada una de las constelaciones naturales, artificiales o morales Llull no lo hace con un nombre genérico y abstracto, como es habitual en los pensadores exageradamente sintéticos, sino que señala nominativamente, uno por uno, a todos y cada uno de los componentes del grupo, ya sean los cuatro elementos, los tres reinos de la naturaleza, los doce signos del zodíaco, los cuatro humores, los sentidos corporales, las potencias del alma, los atributos o "dignidades" de la divinidad, los estamentos sociales, los gozos de nuestra Señora, los dones del Espíritu Santo, los vicios capitales o los misterios de la vida de Cristo.

Predomina, con todo, en Llull la preocupación sintética. El afirma y bendice las cosas todas de la creación, pero en orden perfecto y en la debida armonía.

A Llull hacían sufrir las mismas deficiencias y fealdades de un paisaje pobre y yermo, el "destemprament" de un organismo averiado [24], la inconsecuencia de un clérigo ignorante de la teología [25], la injusticia de un rey que favorece a los burócratas saltando por encima de sus vasallos inmediatos los caballeros [26], los desatinos de un obispo que se preocupa de los asuntos temporales en vez de cuidarse de las almas de sus fieles. Salía fuera de sí sobre todo cuando consideraba que en el

---

[23] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 137.

[24] *Ibid.*, 142: "Sapies fill, que l cors humanal es compost dels quatre elements; e segons que es fet atemprament de lurs proprietats, es lo cors sà, e per destrempament es malaut: e per assò los metges artificialment vivifiquen los uns elements e mortifiquen los altres, per tal que sia feta en ells atrempada vertut per la qual age hom sanitat."

[25] *Ibid.*, 134: "Amable fill, los clergues son establits en lo mon per so que aprenen Theologia e que la mostren als homens, per tal que sien amadós de Deu e que s sapien guardar de peccat. On per assò los clergues qui amen més altra sciencia que Theologia no seguexen los comensaments per los quals son clergues."

[26] *Libre de cavalleria*, Obres, I, 214: "On, lo Rey o l princep qui fa procuradors, veguers, batles, d altres homens qui no sien cavallers, fa contro lo offici de cavalleria, con sia cosa que cavaller sia pus convinent segons dignitat de son offici a senyorejar poble que altres homens."

mundo del siglo XIII y XIV quedaban muchas porciones de la humanidad que no eran cristianas y sobre todo cuando veía que en la misma cristiandad eran muy pocos los que amaban a Dios sobre todas las cosas [27].

La disposición habitual de Ramón Llull, a este respecto, es la que se describe en el *Liber de consolatione eremitarum*: "Per unam magnam silvam ibat Raimundus tristis et desconsolatus; per hoc quia Deus erat parum cognitus et dilectus et veritas erat valde absconsa et paucos amicos habebat, et propter hoc totus mundus quasi est perversus et a suo fine deviatus" [28].

Todo esto no eran más que modalidades y reflejos de su concepción metafísico-teológica del mundo en la que campean el equilibrio de la tendencia sintética y analizadora, el panorama donde los detalles no se pierden ni se desdibujan, la firmeza de los "comensaments" o primeros principios en armonía con la variedad y flexibilidad de sus aplicaciones, la orientación teleológica de todo al último "acabament" o "compliment" de todo, que es Dios.

11

Ramón Llull ve las cosas desde Dios. Dios es la causa ejemplar y eficiente de todo, y, por lo tanto, a El hay que acudir para entender a fondo el íntimo significado de la creación.

Pero Dios no es sólo el de la filosofía, sino también el de la teología. En consecuencia, cuando decimos que la esencia divina es el modelo original de todo, tenemos que entender la esencia divina tal cual nos la describen conjuntamente la filosofía y la teología.

El Dios, pues, modelo y ejemplar de las cosas creadas, no es sólo el Dios uno de la filosofía, sino también el Dios uno y trino de la teología. En las cosas no solamente se refleja la unidad perfectísima de Dios, sino también su trinidad misteriosa.

---

[27] En el *Arbre de filosofia* (Obres, XVII, 401) empieza su tarea quejándose "del estament d aquest mon. En tristicia estava car nostre senyor Deus es tan poc amat e conegut en est mon per son poble, car pocs son aquels qui l amen ni l coneguen ne li fassen aquela honor que a él se pertayn ni l be que d él reeben graesquen; e molts son aquels que li fan deshonor, car per poques cozes, qui poc valen, se leixen d él amar e conéxer, les quals més amen que él, e per les quals més trebaillen; e per asò son en via de dampnació per la qual van en foc perdurable e perden aquela gloria que es tan gran, que tots los homens qui son no la purien recomptar." En el *Libre d intenció* (Obres, XVIII, 12) escribe: "Plora, fill, car elements, oçells, besties, e totes les coses d aquest mon, seguexen l orde e la regla de la intenció per que son creades, e home, a qui totes estes coses son dejús en intenció, es contre la intenció per que es creat, faent peccats, qui son contraris a la intenció de Deu."

[28] STEGMÜLLER, I, 107.

Ramón Llull investiga con especial predilección estos rastros y vestigios de la Unidad trina de Dios. Embebido en el alto simbolismo sacramental, que tanto cultivaron los pensadores de la Edad Media, ve los reflejos de la Trinidad en todo, pero especialmente en el hombre.

Reflejos de la Trinidad son las agrupaciones de tres componentes y las figuras geométricas triangulares; más perfectas, por tanto, naturales y fundamentales que las agrupaciones de cuatro elementos y las figuras cuadrangulares. Estas son reductibles, por lo mismo, a la terna y al triángulo.

Reflejo de la Trinidad es el cuerpo del hombre, resultado de materia, forma y conjunción de ambas, y lo mismo el alma, substancia única en la que radican las tres potencias distinta de memoria, entendimiento y voluntad [29].

También cada una de las tres potencias del alma evoca en su funcionamiento la imagen de la Trinidad. La memoria, porque de la idea antigua suscita la idea nueva, en todo igual a la primera, y mediante el recuerdo las relaciona y une, lo mismo que el Espíritu Santo al Hijo y al Padre. El entendimiento, porque por medio del silogismo, constituído por dos proposiciones y una conclusión, cumple el proceso de su operación discursiva, y "per so silogisme qui es ver argument significa al humá enteniment que vostre gloriós acabament es en vostra unitat gloriosa e en vostra trinitat vertuosa" [30].

La voluntad, porque cuando el hombre se vuelve sobre sí a considerarse a sí mismo, esta consideración engendra súbitamente un yo en él, un yo del todo semejante e igual a él, en el que se ve y se ama y con el cual se une por medio del amor que procede de ambos yos (pues el yo considerante y el yo considerado son perfectamente idénticos y por

---

[29] *Libre de contemplació en Deu,* Obres, VIII, 146-148.

[30] *Ibid.,* 149: "Qui vol adorar e contemplar, *Sényer Deus,* lo vostre gloriós acabament, sapia reebre los significats de silogisme, qui reeb acabament per unió e per triplicitat: per unió en so que es unit de dues preposicions e de una conclusió, per triplicitat per so car les tres coses unexen una unió. On, com silogisme no aja son acabament sino en I e en III e son acabament no pusca esser en I sens les III ni en III sens I e com son acabament no sia en més ni en menys de I e de III, per so silogisme qui es ver argument significa al humá enteniment que vostre gloriós acabament es en vostra unitat gloriosa e en vostra trinitat vertuosa." En el *Liber clericorum* (Obres, I, 333) la imagen de la Santísima Trinidad se refleja en el amor del hombre a sí mismo: "Et hic amor cuiusque hominis ad seipsum, aperit in hominibus signatam divine Trinitatis imaginem. Cum namque est omnino homo ad se conversus, quia seipsum amat considerans, alterum subito in se sibi similen et equalem concipit, in quo se videt et amat, cum quo statim per amorem ab utroque procedentem et utrique equalem (alioquin non se toto seipso homo diligeret) in identitate essentie et humanitatis connectitur; ita ut in iis tribus sit tantum unus homo qui seipsum amat, quemadmodum unus tantum est Deus (ut seipsum amat) trinus."

lo tanto puede con toda razón decirse que el amor que emana del primero emana también del segundo); se une, digo, por medio del amor, procedente de ambos, en identidad de esencia y humanidad [31].

Con más perfección, como es obvio, resplandece la Trinidad en las creaturas superiores al hombre, como son los Angeles, la Virgen Nuestra Señora y la Humanidad de Cristo. La Encarnación de Cristo en el seno de la Virgen es el efecto Sumo de Dios uno y trino y por eso en la Encarnación es donde alcanza el máximo relieve la Unidad trina y la Trinidad una de Dios [32].

12

La creación es pues una manifestación de Dios, que nos revela por medio de las creaturas algo de sus atributos o "dignidades" fundamentales: "bondat, granea, duració, poder, saviea, volentat, vertut, veritat, gloria" y algo también del misterio de su Unidad esencial y de su Trinidad personal.

Pero esta epifanía de Dios en el mundo y en el tiempo tiene una historia dividida en tres épocas.

La primera es la paradisíaca. En ella no se registran más que los despliegues de la magnificencia divina según van apareciendo en los diversos grados del ser.

La segunda es la del pecado. La infidelidad de los ángeles y del hombre deshonran y deforman la imagen de Dios en el mundo. Ni las agrupaciones ni las figuras del mundo inorgánico, violentadas por el pecado del hombre en la última finalidad para la que fueron hechas, insinúan la imagen de Dios; ni menos la reproducen las facultades del alma humana, desconcertadas en su funcionamiento natural y aplicadas a objetos, es decir, a recuerdos, propósitos y amores incapaces de aplacar su infinito dinamismo memorativo, intelectivo y amoroso. La "segunda intención", dirigida a las cosas de este mundo—que es honesta cuando se subordina a la "primera intención", dirigida a Dios—, comenzó por el pecado, a sobreponerse a la primera y a exigir una satisfacción incondicionada de sus apetencias.

Enfrente de los ángeles buenos empezaron a estar los ángeles malos, y como antagonista de Cristo mueve la historia, y la perturba, un personaje que es la encarnación del mal, y se llama el Anticristo [33].

---

[31] *Liber Clericorum*, Obres, I, 313; *De compendiosa contemplatione*, STEGMÜLLER, I, 81.

[32] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 187-188.

[33] *Libre de contemplació en Deu*, Obres, II, 232 ss.

Afortunadamente, a esta época del pecado y de la desgracia sucede la tercera época de la redención. En ella el mundo, que gime por la violencia a que el desorden del pecado le ha sometido, será de nuevo libertado y otra vez volverá a reproducir la imagen de Dios. El hombre redimido por Cristo reconquistará también con sobreabundancia la semejanza divina y el destino a la gloria.

Es verdad que la restauración del orden teológico en el mundo y en la historia será efectuada por Cristo, pero exige también la cooperación del hombre, que mientras no llegue a la meta, queda todavía en una situación dialéctica peligrosa, "enfre dos moviments", y con un libre arbitrio según el cual "pusca eléger falseat e veritat, bè o mal".

La cooperación del hombre, tal como la concibe Ramón Llull, está en ordenar las facultades por las que se asemeja a la Trinidad divina, haciendo que el entendimiento sepa, la memoria recuerde y la voluntad ame sobre todo a aquel que es "summe intelligibilis, summe memorabilis et summe amabilis" [34].

Su gran plan de apostolado intelectual, realizado en su mayor parte, abarca un "arbre de sciencia", enciclopedia de los conocimientos que el hombre debe poseer, un "arbre de amor" o tratado de los objetos que el hombre debe amar y un "arbre de membrança" que pone a la mano de este ser olvidadizo las cosas que de ninguna manera debe olvidar.

A los tres árboles preceden tres artes, que dan las reglas para dominar, ordenar y demostrar los conocimientos enciclopédicos correspondientes a las tres facultades del alma. Un "arte inventiva" para uso del entendimiento, un "arte amativa" para uso de la voluntad y un "arte memorativa" para uso de la memoria [35].

Ordenadas las facultades superiores del hombre por virtud de los medios sobrenaturales que nos proporcionó Cristo, y también con la colaboración humana, el hombre se encuentra dispuesto para el paraíso, donde "demostra s Deu en sa unitat e trinitat e essencia al remembrament e enteniment e voler de la anima: e aquesta demostració es tan gran, que lo remembrament e l enteniment e lo voler han tot lur compliment; lo qual compliment no porien aver si tot lo mon o mil milia mons avien, sens lo demonstrament demunt dit" [36].

En este último estadio final y definitivo del hombre contemplando

---

[34] *Liber de compendiosa contemplatione,* STEGMÜLLER, I, 75-80.
[35] *Art amativa,* Obres, XVII, proemi de Mossèn SALVADOR GALMÉS, p. VIII-X.
[36] *Doctrina Pueril,* Obres, I, 197.

cara a cara a la Trinidad es donde esta se refleja con más perfección y se manifiesta con más plenitud.

Pero el vértice de la manifestación de Dios trino y uno al alma humana glorificada tiene lugar en el alma de solo un hombre, un hombre infinitamente perfecto, que es al mismo tiempo Dios y se llama Cristo.

"Si tu, fill, entres en paradís, los teus ullus corporals veurán lo cors de nostre senyor Deu Jesuchrist, e los teus ulls spirituals veurán la sua anima, e ton enteniment veurá una semblant natura de la tua ab la deitat" [87].

La semejanza con Dios, que en el hombre bienaventurado alcanza cumbres altísimas, se hace identidad en Cristo.

De todas maneras Cristo, Dios humanado, representa a la humanidad entera, y por eso muy bien podemos decir que El, Dios por identidad y esencia, es el vértice sumo de la divinización del hombre, al que ningún otro puede llegar pero que todos deben mirar como su causa ejemplar y fuente de salvación.

13

Con una concepción del mundo tan teológica y trasfundida de sublimes misterios es obvio que Ramón Llull no sea un pensador frío y distante, como el analítico exagerado, sino un pensador que ama el objeto de sus pensamientos y de cuando en cuando se estremece poéticamente ante la belleza de las teorías y misterios que contempla.

Por eso Llull no sólo ha expuesto sus especulaciones en tratados provistos de la forma didácticamente más apta y científicamente más rigurosa, sino en libros pertenecientes, como el Blanquerna, a géneros puramente literarios.

En las mismas obras exclusivamente doctrinales no sabe prescindir de encuadrar el tema en un marco poético que dé a las especulaciones y disputas realce imaginativo. Ello encadena los sentidos y la fantasía de un lector, como el hombre, que no es puro espíritu. Otras veces el entusiasmo ante la sublimidad de las doctrinas que expone o de las conclusiones silogísticas que deduce le hace prorrumpir en gritos de alegría, o en oraciones, rebosantes de devoción y afecto, o en descripciones ingenuas y brillantes, o en profecías impregnadas de conmoción apocalíptica.

Véase cómo introduce a los dos protagonistas—cristiano y sarrace-

[87] *Ibid.*, I, 197.

no—en el *Liber de Deo Maiore et Deo Minore*: "In una magna silva abundosa arboribus, fontibus, pratis et valde amoena, obviaverunt sibi fidelis et infidelis sub quadam arbore plena foliis, floribus et fructibus. In qua erant plures aviculae quae garrulabant et dulcissime cantabant el secundum latinum earum Deum cantabant et benedicebant. Et sub illa arbore erat fons valde amoerus et clarus; aqua illa faciebat tripudium delectabile. Fidelis et infidelis salutaverunt se et quilibet petit ab altero de statu suo, et quae erat causa, quare ibat illam vallem" [38].

En un escenario de ornamentación tan idílica y paradisíaca coloca la exposición de muchos otros temas y discusiones como, por ejemplo, el *Liber de consolatione eremitarum*:

"Per unam magnam silvam ibat Raimundus tristis et deconsolatus, per hoc quia Deus erat parum cognitus et dilectus, et veritas erat valde absconsa et paucos amicos habebat, et propter hoc totus mundus quasi est perversus et a suo fine deviatus.

Dum sic Raimundus ibat, invenit unam pulchcram vallen, plenam arboribus, pratis et fontibus. Et sub una pulchra arbore quasi ad pedem eius unum pulchrum fontem invenit. Ubi erat unus eremitanus, qui longam barbam portabat et vestibus dilaceratis erat indutus. Macer erat et colorem pallidum habebat, et sua facies tristitiam et laborem significabat; plangebat, suspirabat et plorabat et fortiter clamabat.

Quando Raimundas vidit sic eremitanum clamantem, miratus fuit et dixit: Domine eremitane, quid habetis, et quae est causa, quare estis sic turbatus et desconsolatus?

Ait eremitanus: Domine, sum iratus, desconsolatus et in magna augustia positus, quoniam videtur, quod sim eremitanus et quod sim in nemore; et non sum tamen in nemore. De malis tentationibus populatus consisto" [39].

La emoción poética de Ramón Llull se manifiesta frecuentemente en la forma ingenua e idílica que vemos en los textos citados, pero sabe también embravecerse y expresarse en párrafos de alto dramatismo y oscuros tonos apocalípticos, como cuando describe las señales de las perturbaciones cósmicas de los quince últimos días, al fin de la "setena etat" y antes de la "vuitena".

"Ans que sia aquesta etat [vuytena], trametrá Deus los XV dies on serán fayts los senyals qui significarán la fi del mon: car la mar se levará XL coldes sobre tota la terra e no sestendrá, e la mar tornará

---

[38] Stegmüller, I, 489-490.
[39] *Ibid.*, 107-108.

en son estament; los peys cridarán sobre la mar, e les besties e les aus sobre la terra s ajusterán e cridarán.

Foch cremará la mar, plorarán los homens, suor de sanc caurá en la terra, caurán los castells e les torres e tots los edificis, les peres se fendrán e s combatrán, terra-tremol será, e null hom no s porá sostenir en pus; les terres se fendrán, irán los homens plorant per los camps, e aurán aytal paor que parlar no porán; los sepulcres s obrirán, exirán ossos de fora, les esteles caurán del cel e volarán per l aer; e tan grans serán, fill, aquells senyals e tanta de paor farán a home, que adoncs será manifestat molt fortment lo poder de nostre senyor Deu" [40].

Más a punto, sin embargo, que para la emoción poética, está Ramón Llull para la emoción religiosa, que le obliga, a iluminar con plegarias e invocaciones, el principio, el medio y el fin de todos sus libros.

"Deus cum tua altissima glorificatione
facimus de Te definitiones" [41].

"Deu qui sots primera causa, e nos effectu: per ço, Senyor, que vostres excellens dignitats conegudes sien e amades... un hominitxol peccador, en la vostra benedicció confiant, fa aquest libre..." [42].

Ni la emoción poética ni mucho menos la emoción religiosa de Ramón Llull—emociones que decíamos eran características del pensar sintético—presentan, ni de lejos, las tendencias panteístas o monistas, que se advierten en los intelectuales no imbuídos en la moderación realista e intelectualista, enseñada por la filosofía cristiana. También en esto supo guardar el equilibrio y servir de estímulo ejemplar.

14

El que teóricamente no tiene fe en la realidad, en la práctica toma ante ella una actitud de desconfianza e inhibición, y, si se decide a actuar, de revolución y maniobra oscura. Tal ha sido generalmente la actitud adoptada por los pensadores exageradamente analíticos.

En cambio, el que teóricamente afirma la realidad no puede menos de sentir inclinación a amarla, y el que ama está irresistiblemente determinado a ejecutar las obras mandadas por el amor. En este proceso se imita un poco al creador del mundo, que efectuó su obra en virtud de un acto soberanamente afirmativo y explosivamente amoroso. Platón,

---

[40] *Doctrina Pueril*, Obres, I, 191.
[41] *Liber de definitionibus Dei*, STEGMÜLLER, I, 125.
[42] *Libre de oracions e contemplacions del enteniment*, Obres, XVIII, 231.

Aristóteles, Leibniz, Hegel, a pesar de las deficiencias y limitaciones inherentes a sus desacertados puntos de vista teóricos, estaban, en este aspecto, más próximos a la verdad que los pensadores analíticos.

En la verdad plena estuvo nuestro Ramón Llull, un contemplativo de los más activos y un intelectual de los más amorosamente compenetrados con el objeto de sus estudios.

El panorama filosófico-teológico presentaba para él una realidad soberanamente amable. Pero a él locamente enamorado, *foll*, se le preguntó una vez qué es amor y respondió: "Amor es concordança de teórica e de prática a una fi a la qual se mou lo compliment de la volentat de l'amic, per ço que faça a les gents honrar e servir son amat" [43].

Ahora bien, esta práctica no debía consistir solamente en pensar y suspirar por el amado, sino también en trabajar, en sufrir escarnios y desprecios y hasta en morir. "Demanaren a l amic qui era son amat. Respós que ço qui l faia, amar, desirar, languir, suspirar, plorar, escarnir, murir." "Demanaren a l amat qui era son amic. Respós que aquell qui per honrar e loar sos honraments, no dubtava milles coses, e qui a totes coses renunciava per obeir sos manaments e sos consells" [44].

La graduación de las señales de amor que el amigo da a su amado son "en lo comensament plors e en lo mig tribulacions, e en la fi mort" [45]. Por eso los hombres que él buscaba para su empresa eran "sancti et litterati viri pro Christo mori desiderantes" [46]. Por eso también, él no se contentó con los goces de la especulación intelectual ni siquiera con los deleites de una vida puramente contemplativa, sino que empleó toda su vida en viajar, predicar, negociar con reyes, concilios, capítulos de órdenes religiosas y papas y en escribir en todas las lenguas sobre las verdades de la fe, que quería ver social y políticamente respetadas en todo el mundo.

Como si esto fuera poco, suspiró toda su vida por el martirio, creyendo que la existencia terrena no alcanzaba su "compliment" o "acabament" si no concluía sellada con el testimonio cruento del amor [47].

"Verumtamen, Domine, omnes illi sunt beati, qui prae vi amoris et desiderii languent et moriuntur pro tuo amore; quia in morte perficiuntur et complentur omnia sua desideria, licet non perveniant ad illa opera,

---

[43] *Libre de Blanquerna*, Obres, IX, 412.
[44] *Ibid.*, IX, 412.
[45] *Ibid.*, IX, 412.
[46] *Liber clericorum*, Obres, I, 385.
[47] *Libre de Blanquerna*, Obres, I, 412: "Amor es mar tribulada de ondes e de vents, qui no ha port ni ribatge. Pereix l amic en la mar, e en son perill perexen sos turments e nexen sos compliments."

quorum desiderio moriuntur pro tuo amore. Adeo differtur dies, in qua recipiam martyrium pro tuo amore, Domine, confitendo sanctam fidem christianam—si tamen sit ventura—quod me sentiam languere et mori prae desiderio videndi illam diem, in qua torquear in medio populi, sicut leo vel alia bestia fera, quae circumcingitur a venatoribus occidentibus eam" [48].

Así no nos extrañamos de que la impaciente actividad de Llull no tuviera nada de utópico en mal sentido, como la de Platón o Hegel, sino que estuviera siempre encuadrada dentro de las posibilidades y exigencias realísimas de la cristiandad de su tiempo.

Mucho menos advertimos en ella el más leve soplo de revolución, rebeldía o desobediencia, sino que aun en las situaciones más desanimadoras de poca comprensión en las Universidades, en las cortes de los reyes y en la misma curia romana su reacción se limitaba a la respectuosa insistencia y al desahogo en la oración con Dios.

Tampoco fue, finalmente, una acción desorbitada y absorbente, sino siempre subordinada a la vida contemplativa, que de las tres clases de vida que pueden distinguirse es, en concepto de Llull, la suprema, la "subirana" [49].

El último momento de esta vida suprema es aquel que Llull admirablemente describe al narrar la muerte del amigo, y que no es sino la traducción literal de los muchos momentos con que el mismo Llull se fue preparando, a lo largo de su vida, a comparecer ante el Amado.

"Humiliá l amic son cors, e estec agenoylat, e levà son cor ab sospiris a son amat per amar, e sa memoria a remembrar la misericordia del amat, e son enteniment a entendre la justicia de son amat, e ses mans levà al cel per esperar gracia e perdó, e son uyls levà ab plors e lágremes al cel per so que n develàs aygua de misericordia que l mundàs de peccats; e dix a l'amat aquestes paraules ab tota la major veritat e humelitat que les poc dir: Amat... qui donats segons vostra honor e dignitat, donatsme gloria eternal e perdonatsme tot mos peccats; car segons les vostres condicions, e no segons les mies, gloria e perdó vos deman, suspirant e plorant e vos membrant, entenent e amant e mercé clamant.

... Per que ara en lo punt de ma mort, vos do tota ma amor a amar

---

[48] *Liber magnus contemplationis,* vol. I, liber II, dist. XV, cap. CILVI, n. 20-21 ed. Palma de Mallorca, 1746-1749).

[49] *Doctrina Pueril,* Obres, I, 166: "sapies que tres carreres son a significanza de dos vides: carrera jusana, mijana, subirana. La carrera jusana es de peccats; la mijana es vida activa, la subirana es vida contemplativa. On, con la vida contemplativa sia pres prop a Deu e pus luny de peccats que la vida activa, per assò la vida contemplativa es pus noble que la activa."

vostra bontat; e si m lexats viure, tro a la mort vuyl estar en vos pregar, loar e beneir" [50].

15

El *Círculo* es el símbolo de los pensadores exageradamente sintéticos. Su imagen sugiere suficientemente la tendencia de tales filósofos a la identidad monística y a la repetición monótonamente cíclica del acontecer universal. En él se unen en un mismo punto el principio y el fin, es decir, todos los términos contradictorios y en particular los arquetipos de la contradicción: el ser y la nada. Así, por ejemplo, Heráclito y Hegel.

El *Archipiélago* es el símbolo de los pensadores exageradamente analíticos y disolventes. Como las islas y las emergencias roqueñas de una constelación insular, los diversos sectores ontológicos aparecen ante una consideración analítica, separados, desligados, sin conexión ni sentido. Así, por ejemplo, para Sexto Empírico, Hume o Ayer.

El *Edificio* es el símbolo de una concepción filosófica equilibrada, donde lo particular y diverso no pierde su relativa independencia, pero donde lo que predomina es el plan de conjunto y el sentido arquitectónico. Puede sugerir asimismo una mobilidad relativa, pero dentro de la sugerencia imperante de la estabilidad y de la consistencia.

Así, por ejemplo, Aristóteles y sobre todo Agustín y Tomás de Aquino.

Bajo este símbolo recaería la concepción del mundo de Ramón Llull, si él no hubiese propuesto otro, especialmente preferido por él y muy característico de su obra: el del árbol.

Para Ramón Llull el pensamiento es un *Arbol* que echa sus raíces en las tres facultades del alma, se engalana con flores de buenos sentimientos y produce frutos de buenas obras. La semilla que de él se desprende es germen que se desarrolla y multiplica en muchos otros árboles floridos y fructificantes.

Con esta imagen se alude perfectamente al carácter orgánico que debe tener todo sistema doctrinal y a sus connaturales repercusiones en el sentimiento y en la vida práctica. Se alude también al desarrollo indefinido de la vida a lo largo de la Historia, hasta que finalmente el árbol vivo sea trasplantado al paraíso, donde el crecer, el florecer y el fructificar se confundirán en un solo acto a la vez contemplativo y amoroso.

[50] *Arbre de filosofia d'amor*. Obres, XVIII, 170.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. I.
Universidad Gregoriana (Roma).

LA MATERIALIDAD DEL CUERPO EXTENSO, SEGUN SANTO TOMAS DE AQUINO

La radicación de la cantidad en la materia.

Después de haber constatado al estudiar ciertos puntos doctrinales de la astrología tomista [1], que el Doctor Angélico afirma la estructura hilemórfica esencial de los cuerpos celestes en razón de su índole dimensional y de su no-actual inteligibilidad, es decir de su sensibilidad; así como también la pluralidad de materias primas, todas ellas "ens in potentia tantum", aunque cada una en una sola línea de perfección específica, según el acto al que están transcendentalmente ordenadas, ocurre preguntarse si el Santo Doctor llega a establecer también la estructura esencial de los cuerpos que él llamaba "inferiores", en razón de estos mismos datos, y con absoluta independencia lógica del dato de la transmutabilidad de unos en otros.

Creo sinceramente que no, y trataré de fundar mi negación. Para ello comienzo examinando de cerca la vinculación que el Angélico establece entre la cantidad como principio de extensión y la materia prima como principio de radical potencialidad.

De las diversas acepciones en que el término cantidad puede ser tomado, me refiero ahora a la que Santo Tomás llama en I.42,1/1 "cantidad dimensiva", que es principio de extraposición espacial.

De ésta es la que afirma S. Tomás que es una forma accidental, es decir, un principio de perfección, que no constituye ni por sí solo, ni como comprincipio de otras formas, la substancialidad específica de un ser, sino que aporta una ulterior participación del "esse" a la substan-

[1] Cfr. Pens 403-440 (1960) 16: La estructura del "cuerpo celeste", según Santo Tomás de Aquino.

cia ya completa en su ser substancial; es principio de dimensionalidad, de localizabilidad, de movilidad local y de impenetrabilidad.

Y debe ser notado el rango privilegiado y excepcional que posee la cantidad entre los restantes accidentes de la substancia, y que siempre le ha sido reconocido, hasta el punto de haberse llegado a afirmar su identificación con ella, o a no plantearse siquiera el problema de su distinción o identificación [2].

Como accidente conviene al sujeto substancial, y en cuanto tal lo determina; no a los componentes del sujeto, es decir, a la materia o a la forma, como contradistintas entre sí, sino al compuesto [3]; es en éste donde inhieren los accidentes, y del cual resultan; la cantidad se sustenta inmediatamente en la substancia, los restantes accidentes cualitativos, mediante la cantidad [4].

Sin embargo en sus relaciones con el sujeto, la cantidad y las cualidades presentan peculiaridades significativas. Una compendiosa pero clara visión de los modos de atribución de una determinación a un sujeto, nos ofrece Santo Tomás en el libro 5 del Comentario a la Metafísica de Aristóteles, lec. 9. Por lo que hace a nuestro tema, observamos que la cantidad es aducida como ejemplo de lo que se atribuye al sujeto como algo que intrinseca y absolutamente le conviene, como secuela de la forma [5]. Esta referencia especial de la cantidad a la materia, recurre constantemente en S. Tomás, haciendo siempre contrapunto a la especial referencia de la cualidad a la forma [6], y coexiste con otra serie de afirmaciones que establecen la paternidad radical de la forma substancial respecto de todas las determinaciones del compuesto, del que no puede resultar ninguna sino consecuentemente a la actuación de la materia por la forma [7]. Porque la forma substancial no determina solamente el módulo cuantitativo del compuesto, es decir, las dimensiones, la figura, y demás modificaciones de la cantidad, que concretamente se dan en él, sino que también determina la misma presencia de la cantidad, que es el principio formal próximo de todas las características cuantitativas, entre ellas la extraposición espacial, y la divisibilidad, que no convienen a la substancia por la razón formal de la substancialidad [8].

---

[2] I-II. 52, 1/c; III. 72, 2/c, cfr. 7 P. 5 y III. 77. 4/c; ib. 5/c/1/3; ib. 6/c/3.
[3] 2 S. 30, 2, 1/c.
[4] 4 CG. 63.
[5] 3 P. 5.
[6] PO. 9, 7/c; 4 S. 12, 1, 1, 3/c/1; 1 S. 19, 3, 1/1; III. 77, 2/c; ib. 90, 2/c.
[7] E. 6; 4 S. 12, 1, 1, 3/1.
[8] 4 S. 44 2, 2, 2/c; cfr. BT. 4, 2/c; Q. 1. 21/c.

Por otra parte, la unicidad de la forma substancial en el compuesto hilemórfico, es una tesis mantenida por S. Tomás en todo momento, si bien, como nota Roland Gosselin, quizás no tuvo el S. Doctor plena conciencia del alcance de su tesis desde el comienzo, y por eso puede coexistir en los principios de la tesis averroística de la forma de corporeidad y de las dimensiones interminadas [9].

Cualquiera que sea la postura que se adopte ante este problema de la evolución del pensamiento del Aquinate en punto a la concepción averroística, es claro que a partir de la "Summa contra Gentes", la forma substancial queda única dueña del campo, y aparece nítidamente como principio radical último, y único, de toda determinación reconocible en la materia, que sea superior al bajísimo nivel de la pura potencialidad [10]. Se comprende que en este supuesto también la divisibilidad de la materia, en razón de la cual es posible la plurificación específica de los cuerpos corruptibles, y, sobre todo, la plurificación numérica de los seres homoespecíficos, ha de ser radicalmente función de la única forma substancial del compuesto; y esto por que aunque la cantidad sea principio próximo de dimensionalidad y de divisibilidad, radica sin embargo próximamente en el compuesto y resulta de él, y últimamente le conviene en razón de su forma substancial específica, cuya funcionalidad se ejercita gradualmente.

No nos detenemos en el estudio particular de la interesante problemática que esta concepción plantea; lo dicho basta para llamar la atención sobre la doble radicación de la cantidad con que nos encontramos en Santo Tomás; duplicidad que lejos de crearnos una dificultad, nos ayuda a penetrar el sentido y el alcance de la vinculación que el Santo propugna entre la cantidad y la materia.

Observamos en efecto que aunque es verdad que desde el punto de vista de la originación radical y última, la cantidad sigue a la forma en el compuesto, como acabamos de constatar, conviene tener presente que no es a la forma en cuanto forma a la que sigue, sino a la forma en cuanto material, es decir, en cuanto intrínsecamente dependiente de una materia como acto de su potencia, en la cual subsiste, y sin la cual no puede subsistir. Las formas inmateriales subsisten en sí mismas y no son principio ni próximo ni radical de determinaciones cuantitativas [11].

---

[9] Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, 1926, p. 104,, nota 4; cfr. pp. 110-112.
[10] Cfr. Roland Gosselin, o.c., p. 109.
[11] 4 S. 12, 1, 1, 3/c.

Lo cuantitativo aparece así en primera aproximación como una nota primitiva, connatural e inseparable de la materialidad.

Sin perjuicio de una ulterior determinación del principio radical al que la cantidad está ontológicamente vinculada, el axioma de la conexión entre cantidad y materia en cualquiera de sus formas frecuentes: "quantitas sequitur materiam", "materia est radix quantitatis", "quantitas est prima dispositio materiae" [12], adquiere ya un sentido plenamente compatible con la paternidad fontalmente formal de toda determinación del compuesto substancial, y fixísticamente aceptable, toda vez que la materia viene así entendida en su acepción cotidiana prefilosófica, según la cual materia es toda realidad perceptible por los sentidos y susceptible de peso, número y medida, cualquiera que sea la interna estructura de una tal realidad.

La insuficiencia de una interpretación semejante de la vinculación entre cantidad y materia es manifiesta: por el mismo título podría y debería decirse también que lo cualitativo, peculiar de los cuerpos sensibles, "sequitur materiam". Insuficiente, pero no falsa, ni ajena a la mente de Santo Tomás. Hemos de tratar sin embargo de descubrir un sentido más profundo, compatible con la duplicidad de radicación patente en el Santo Doctor.

Creemos encontrarlo en la homología funcional que el Aquinate reconoce entre cantidad y materia.

En el comentario al libro IV de las Sentencias leemos una vez más que la cantidad y la cualidad son los primeros accidentes, que resultan de la substancia, proporcionados respectivamente a la materia y a la forma del compuesto substancial [13]. La atribución de la cantidad a la materia se define aquí como una proporcionalidad. Veamos cuál es su fundamento.

En la concepción de Santo Tomás la cantidad no es un principio de actividad, sino de pasividad en el compuesto. La índole no-activa de la cantidad con dificultad puede encontrarse expresamente afirmada, pero los rasgos que la describen en sí misma y en sus efectos formales, la caracterizan como factor de pasividad. Su definición como "quantitas positionem habens" [14] y todo lo que a la substancia conviene en razón de la cantidad, como por ejemplo la situabilidad intrínseca y es-

[12] Cfr. nota 2.
[13] Cfr. notas 7 y 11.
[14] Q. 1, 21/c; BT. 4, 1/c; 4 S. 44, 2 ,2, 2/c.

pacial, la divisibilidad, la mensurabilidad, la mobilidad local y la impenetrabilidad, entre otros efectos formales, lo muestran así [15].

Sólo la impenetrabilidad podría suscitar algún reparo, pero no creo que Santo Tomás haya pensado nunca en atribuirle características dinámicas a esta propiedad de los cuerpos: la cantidad no es una virtualidad resistente activamente a la compenetración: ésta consiste formalmente en la incompatibilidad formal de dos cantidades dimensivas coincidentes [16]. Esta cree Hoenen que es con mayor probabilidad la sentencia del Santo Doctor, no obstante haberse expresado éste en algunas ocasiones en términos que parecen sugerir la índole dinámica de la propiedad [17]. En verdad que son muy insuficientes los motivos que podrían inducir a interpretar dinámicamente las afirmaciones del Aquinate.

A la pasividad se asocia todavía la subiectividad. La cantidad no es comparable con la materia solamente por su no-actividad, sino también por su receptividad [18]; una y otra poseen una función sujeto peculiar, que las asocia funcionalmente, y las contrapone a las formas subiectables. Está claro que la función sujeto de la materia es absolutamente radical, y que la subjetividad de la cantidad es relativa: ésta es un accidente, y, como tal, esencialmente indigente de un sujeto substancial. Las páginas que Santo Tomás dedica al estudio de los accidentes eucarísticos, son especialmente elocuentes a este respecto de la índole subiectiva de la cantidad, y su lectura revela lo fundadamente que se establece

---

[15] Ya queda constatado que "nihil movetur nisi quod est in loco", y que esto se debe a la cantidad; pero nota Santo Tomás que "quanto prout quanto non debetur per se locus nec per consequens potentia ad ubi, sed prout habet determinatam naturam" [2 S. 2. 2. 2/3], pues se trata del lugar físico que no conviene a los cuerpos matemáticos.

[16] Se trata de determinar qué es lo que impide que un cuerpo glorioso pueda compenetrarse con otro cuerpo, y dice Santo Tomás que "hoc prohibens nihil est aliud quam dimensiones quibus substat materia corporalis...", cfr. Q. 1. 21/c y BT. 4, 3/c.

[17] O. c., pp. 117 ss. El autor, pronunciándose por una concepción activa de la impenetrabilidad, sostiene que ésta no es idéntica "cum extensione nec effectus formalis quantitatis". Juan de S. Tomás escribe en su Philosophia Naturalis, I p. q. 16, a. 4. "Putant aliqui quantitatem resistere per aliquam efficientiam, quatenus unum corpus pellit aliud a loco quando intrat in illum [...], ceterum falsa est ista sententia quia quantitas non est activa, neque in quantum quantitas est dividens, sed divisibilis", e invoca el comentario de Santo Tomás al libro IV de las Sentencias, d. 44, q. 2, a. 2, quaest. 2, donde éste distingue entre "replere locum" e "impedire coexistentiam corporis in eodem loco", y esto segundo lo atribuye indubiamente a las dimensiones.

[18] Esta es la característica que la asemeja particularmente a la materia. Santo Tomás reconoce también cualidades no activas que sin embargo no aparecen especialmente vinculadas con ella. 5 M. 14. Cfr. 8 P. 8. La índole dinámica del efecto formal de las cualidades cinéticas justifica sin embargo una discriminación respecto de la cantidad.

en el conjunto sistemático tomista la proporción entre cantidad y materia por el título de homología funcional [19].

Juan de Sto. Tomás interpretando al Doctor Angélico, reconoce este título de atribución de la cantidad a la materia, y este sentido del axioma "quantitas sequitur materiam", no menos expresamente que el primero a que aludimos [20]. Y creemos que la consonancia [21] entre la proporcionalidad cantidad-materia y cualidad-forma de una parte, y de otra la proporcionalidad género-materia y diferencia-forma, viene a confirmarnos en la genuinidad de la interpretación.

El alcance de la diversidad entre el género y la diferencia, cuanto a su radicación o cuanto al principio que funda la atribución genérica o diferencial, está definido por Santo Tomás sin ambigüedad en muchas ocasiones. Ya en el De Ente et Essentia [22] se sirve a este respecto de una expresión que incita a nuestra comparación. El género, la especie y la diferencia—dice el Santo—son proporcionales a la materia, a la forma y al compuesto, aunque no se identifican con ellos; ni el género es la materia, sino que se toma de ella, ni la diferencia es la forma, pero se toma de ella. Género especie y diferencia significan el todo, el compuesto substancial de materia y forma, precisión hecha de las diferencias individuales. La funcionalidad lógica del género es la de significar determinablemente, la de la diferencia es significar determinantemente; el género es material respecto de la diferencia, que es formal respecto de aquel; de aquí que uno y otro sean proporcionados a la materia y a la forma respectivamente, en razón de su homología funcional [23].

---

[19] III. 77. 2/c.

[20] "Quantitas—escribe J. de Sto. Tomás—non dimanat a sola materia, sed etiam a forma, cum ex diversa forma diversa quantitas conveniat subiecto, sed dicitur sequi materiam quia quantitas est accidens maxime materiale, et consequitur ad substantiam ratione infimi gradus, qui est gradus corporeitatis qui maxime accedit ad materiam et quia nullo modo est accidens activum sed passivum", o. c., Ip., q. 3, a. 4. Y en la III p., q. 9, a. 1 añade: "Illud axioma quantitas sequitur materiam et qualitas formam intelligitur sic quod quantitas sequitur ad compositum ratione materiae, et qualitas ratione formae. Unde non oportet quod subiectentur nisi in ipso composito, immo non est intelligendum quod quantitas sequatur ad materiam nudam, sine forma cum constet sequi ad gradum corporeitatis, qui praebetur a forma. Sed intelligitur sequi materiam vel quia solum invenitur in rebus materialibus, qualitas autem sequitur actum etiam si immaterialis sit, et sic proprium est qualitatis qualificare sicut et formae; tum etiam quia quantitas se habet in genere accidentium sicut materia in genere substantiae, quia non est activa sed medium receptivum aliorum accidentium et inter reliqua primum et ideo dicitur sequi illam secundum istas conditiones".

[21] 'Consonancia' nada más, pues es manifiesto que la cantidad y la cualidad son realidades metafísicas, mientras que el género y la diferencia son intenciones lógicas.

[22] E. 2.

[23] Cfr. 2 CG. 53 donde en un contexto no del todo inconnexo con el de 2 S. 3, 1, 5/c, el 'complementum' y el 'quod completur' aparecen vinculados como acto y po-

En el comentario al II libro de las Sentencias encontramos al Aquinate más insinuante todavía. Se trata de satisfacer a una observación en contra de la unidad genérica de los ángeles. Estima el objetante que si se afirmara tal unidad, sería necesario reconocer en ellos una composición de materia y forma, toda vez que la unidad genérica supone la conveniencia en la materia. Responde Santo Tomás invocando a Avicena —cuya autoridad aducía también el interlocutor—que todo ser, en el que la esencia y el "esse" no se identifican realmente, es un ser categorial, y, como tal, definible según el esquema género-diferencia, sea o no sea compuesto de materia y forma. Universalmente hablando el género y la diferencia se fundan en la posibilidad [principio de potencialidad] y en el complemento [principio de actualidad] del ser. Posibilidad y complemento tienen sin embargo significación óntica muy diversa según se trate de substancias simples o compuestas en sus esencias. En estas últimas la posibilidad está de parte de la materia, el complemento de parte de la forma; en las substancias inmateriales la posibilidad y el complemento no son dos compricipios de la esencia; una y otro coinciden adecuadamente con ella, si bien en cuanto que la esencia no posee el "esse" por sí misma sino por participación, constituye la posibilidad; en cuanto que expresa una cierta asimilación a la divina perfección constituye el complemento; por eso hay tantos grados en el complemento cuantas son las diferencias específicas o grados de asimilación a la perfección primera [24].

Notamos de paso que establecida así la fundamentación de las intenciones lógicas, bien se ve que las implicaciones hilemórficas que estas presentan, han de poseer necesariamente un carácter derivado; la definibilidad por género y diferencia, o lo que es igual, la composición lógica de la especie, no nos puede decir nada que ya no sepamos acerca de la composición o simplicidad metafísica de la esencia así definible.

Santo Tomás distingue además el género lógico del género metafísico [25]. El primero es una intención análoga, el segundo unívoca, cuya univocidad, como toda univocidad metafísica, se ha de fundar en un principio material común [26]. Los cuerpos celestes y los sublunares no pertenecen al mismo género metafísico, porque no comunican en la materia;

---

rencia. La forma es llamada "complementum materiae" en el cap. 54. Cfr. I-II. 67, 5/c; I. 3, 5/c; 2 CG. 95.

[24] 2 S. 3, 1, 5/c.

[25] BT. 4, 2/c. Cfr. I. 66, 2/2.

[26] No se ha de tratar siempre de materia propiamente dicha; basta que se trate de un principio determinable lógicamente. Cfr. I, 88, 2/4, explicado con SC. 1/2, y también I. 50. 2/1.

los cuerpos sublunares pertenecen todos al mismo género metafísico consecuentemente a su substrato material común.

Siendo el género metafísico unívoco respecto de las especies subordinadas [27], género y diferencia han de ser dos nociones adecuadamente distintas, entre las que se puede hacer una precisión mutua, y que postulan por consiguiente dos principios metafísicos realmente distintos [28]. En este caso la comprensión de la especie no es simplemente una mayor expresión del contenido genérico [29], como ocurre en la lógica de los seres espirituales, sino que resulta de la adición de notas extrañas, lo cual no es sino la manifestación al nivel lógico de una especial estructura metafísica: una composición hilemórfica, en la que una materia común con otros seres compone con una forma realmente distinta que actualiza su potencialidad, y que no sólo es principio de perfecciones comunes con las de esos otros seres, sino que además posee ulteriores virtualidades, y en cuanto principio de esas ulteriores virtualidades es principio de la diferencia específica [30]. La forma es la raíz de las notas que se sobreañaden al género.

Así deben ser valoradas ciertas expresiones del Aquinate que podrían inducir a pensar contrariamente [31]. Cuando Santo Tomás se sitúa

---

[27] I. 29, 4/4; II-II, 120, 2/c; III. 62, 3/3.

[28] "Omne genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis", I. 3, 5/c, por eso el ens no puede ser un género. Pero esto es por lo que se refiere a la lógica de la substancia material; en la lógica de la substancia espiritual las cosas son de otra manera. Véase cómo resuelve Geiger el problema de la coexistencia de las dos lógicas en Santo Tomás, *La participation dans la philospohie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 430.

[29] Después de haber probado que el "ens" no puede ser un género, contrapone S. Tomás la contracción del "ens" a la contracción del género por la diferencia. 1 CG. 25-26. Menos clara aparece la precisión mutua entre género y diferencia en SC. 1/2, aunque es explicable, pues aquí se trata del género como intención lógica. Por tratarse de esencias simples no es posible la fundamentación de estas intenciones en principios metafísicos realmente distintos. La contracción del género por la diferencia se reduce a una mayor expresión. Cfr. I. 50, 2/1; PO, 7, 3/4.

[30] Las diversas virtualidades de una realidad simple pueden fundar también una doble intención lógica: I. 76, 3/4; I. 77, 1/7; SC. 1/9 y 3/c. Esta enseñanza destruye los fundamentos más sólidos de los panhilemorfistas. Bien se ve además que la definibilidad por género y diferencia, en ningún caso puede ser criterio de composición metafísica intraesencial, con independencia del dato preconocido de la mutación substancial. Cfr. Geiger, o.c., pp. 157-159, 430.

[31] "Quamvis materia non sit genus nec forma sit differentia tamen ratio generis sumitur ex materia et ratio differentiae sumitur ex forma; sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentia". PO 7, 3/c. Nótese cómo aparece aquí la homología funcional: la materia que funda el género, según el ejemplo aducido por el mismo Santo Tomás, no es la materia puramente potencial, principio de corruptibilidad que compone con la forma substancial la esencia de la subs-

en el plano de la lógica no hace distinción alguna entre el orden corporal y el espiritual, y describe en términos semejantes la fundamentación metafísica de las intenciones lógicas. La diferente raigambre óntica en uno y otro caso viene sin embargo repetida y expresamente acentuada cuando se refiere a las estructuras esenciales previamente conocidas [32].

No juzgamos necesario insistir más en las implicaciones hilemórficas del dipolo género-diferencia, a todas luces insuficiente por sí solo para decidir sobre la estructura de la substancia [33]. Si hemos aludido a ellas ha sido ocasionalmente, porque en este capítulo de la filosofía de Santo Tomás se descubre que la atribución por título de homología funcional era familiar al Santo Doctor; y al mismo tiempo queda manifiesto una vez más, que, en línea de principio, el Santo Doctor no ha mostrado nunca reparo en hacer radicar una doble funcionalidad activo-pasiva en una misma realidad metafísica. En el caso de la substancia inmaterial el género y la diferencia, opuestos como determinable y determinante, son proporcionados respectivaemnte a dos aspectos reales, pero no realmente distintos, de una esencia simple. Y no sólo la atribución de las intenciones lógicas no presupone necesariamente composición intraesencial [34], sino tampoco la bifuncionalidad metafísica de la substancia: la receptividad y la actividad del alma espiritual son compatibles con su simplicidad esencial [35].

No es posible desconocer la diversidad que existe entre el género que es una intención lógica, y la cantidad que es un accidente físico, pero quizás las observaciones que preceden hayan revelado que no es tan evidente que la oposición cantidad-cualidad, así genéricamente con-

---

tancia material, sino la naturaleza sensitiva, que es "material" respecto de la racionalidad, en cuanto que ésta determina a aquélla, que es de suyo indiferente para la racionalidad y para la irracionalidad.

[32] Cfr. IS. 19, 4, 2/c; ib. 8, 4, 2/c; SC. 1/2; CT. 12; I, 90, 1/3; PO. 7. 3/c/1.

[33] Cfr. Rebollo, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás*, Burgos, 1955, p. 189.

[34] "Le même principe—escribe Pègues, comentando I. 55, 1/1—peut expliquer la genre et la différence spécifique, selon qu'il dit una raison commune de perfection et diversité de degrés dans cette raison commune; ainsi pour les diverses espèces d'animaux, dans la raison commune d'êtres sensibles; et de même pour les diverses espèces angéliques, dans la raison commune d'êtres intellectuels. On peut avoir genre et espèce même dans les natures absolument simples, dont l'essence est constituée par un seul principe. Il n'est nullement requis, comme le croyait à tort S. Bonaventure, que deux éléments essentiels correspondent à la matière et à la forme, à titre de coprincipes. L'identité de qualité expliquera le genre; et la diversité de degré, la difference", citado por Descoqs, o.c., p. 240, nota 3. Claro que como queda anotado, y Geiger observa muy bien, el género y la diferencia en el caso de las esencias simples, tienen un alcance muy diverso; pero de esta diversidad no parece que pueda constar a priori si por otro conducto no se conoce la diversidad estructural de las substancias.

[35] A. 6/3; I. 77, 1/6.

sideradas, como principios de pasividad y de actividad respectivamente, postula necesariamente una composición intraesencial entre dos comprincipios metafísicos realmente distintos. Al menos no parece que lo fuera para Santo Tomás, que es lo que ahora interesa. En fuerza de lo que hemos dicho hasta ahora parece que la materia en que radica la cantidad no puede significar para nosotros más que el principio de potencialidad de la substancia corporea, y hemos de dejar indecisa la cuestión acerca de la distinción que media entre el principio de potencialidad y el de actividad.

Resulta pues forzoso concluir que la fórmula que consideramos, aun interpretada en sentido de atribución por homología funcional bien que aceptable y tomístico[36], sigue siendo insuficiente para legitimar una indiferencia de la no-simplicidad esencial de una substancia a partir de su índole cuantitativa. La fórmula consagrada "quantitas sequitur materiam" no es convertible en los contextos tomísticos con esta otra "quantitas est signum primo detegens materiam primam". Estos contextos presuponen ya conocida la composición esencial de materia y forma en el seno de las esencias de los cuerpos, que son las substancias que presentan la propiedad cuantitativa.

Y todavía en el mejor de los casos la aplicación de este criterio de materialidad dejaría indiscriminada la materia sublunar de la peculiar de los cuerpos celestes, toda vez que cuando Santo Tomás afirma que la materia es raíz de la cantidad, no establece ninguna distinción entre una y otra materia, más aun, expresamente afirma que esta peculiaridad conviene a toda materia. No creo que este detalle pueda ser pasado por alto cuando se quiere determinar el alcance que ciertas expresiones tienen según la mente del Doctor Angélico.

Cantidad celeste y cantidad sublunar.

Mucho más interés ofrece la cantidad como detector de estructura intraesencial cuando se la considera como principio de divisibilidad cuan-

[36] Cayetano, *In Summan Theologicam*, I. 7, 3/c, comenta la enseñanza tomista acerca de la radicación de la cantidad, y escribe: "Ad hoc videtur dicendum quantitatem dupliciter sumi posse; uno modo secundum id quod est in ea de actu, et sic sequitur formam; alio modo secundum id quod est in ea de potentia, et sic sequitur materiam. Et quoniam plurimum in ea est quod spectat ad materiam potentiae, ut patet in definitione quanti, V. Met., ideo absolute ponitur accidens consequens compositum ratione materiae. Et quoniam in proposito est sermo de quantitate in actu, quia de infinito in actu, ideo in proposito utens littera quantitate ex parte actus attribuit ipsam formae".

titativa de la substancia [37]. Cuando se la considera así ya no se atiende a la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo, sino a una función peculiar de la cantidad, la de ser principio de dispersabilidad en partes integrantes, y se buscan las condiciones de posibilidad en el sujeto divisible para la realización de la división.

Una premisa previa debe ser establecida, de la cual ya se ha hecho uso implícito por anticipado, y que puede, sin embargo, ofrecer algún reparo. Me refiero a la naturaleza de la cantidad que es principio de extraposición espacial en los cuerpos superiores.

Acabo de decir expresamente que la oposición cantidad-cualidad nada puede decidir acerca de la diversidad entre la materia celeste y la sublunar, y al hablar así he supuesto implícitamente que la cantidad en uno y en otro orden de cuerpos es de la misma naturaleza. Este creo, en efecto, que es el pensamiento de Santo Tomás, pero no quiero admitirlo fácilmente, porque el Santo ha dicho en alguna ocasión que no es así; y esta afirmación no sería sino un caso particular de otra más general, y más frecuentemente repetida, a saber, que los cuerpos corruptibles y los incorruptibles no comunican en los accidentes, ni se puede decir nada unívocamente de unos y de otros [38].

Efectivamente parece que debería ser así, dada la radical diversidad de sus principios substanciales; sin embargo al menos una manifiesta restricción de estas afirmaciones generales hay que reconocer, porque el mismo Santo Tomás expresamente lo atestigua: la diafaneidad, dice, es una propiedad característica de la substancia material, que no conviene a los elementos en razón de su naturaleza específica, sino en razón de un principio natural común a todos los cuerpos, corruptibles e incorruptibles [39]; más aún, en el comentario al De Causis se ponen a la par la conveniencia de uno y otro orden de cuerpos [40] en la cantidad y en la luz, lo cual insinúa suficientemente la univocidad de la cantidad en ambos órdenes materiales. Insinuación que viene después confirmada por la afirmación explícita de la conveniencia en la cantidad, en fuerza de la

---

[37] 2 CG. 49; ib., 50; cfr. Hoenen, o.c., p. 54.

[38] 1 M. 1; 2 C. 4; 1 S. 19, 5, 2/c.

[39] Cfr. 2 C. 14 y 2 AA. 14; no se trata aquí de establecer la univocidad, sino la comunidad de ciertos accidentes, pero de hecho se habla en sentido de univocidad real, no solamente lógica. La equivocidad que expresamente se afirma en otras ocasiones se funda en la vinculación causal. Cfr. 2 M. 2; 12 M. 2; 2 C. 10 y 2 C. 4. La mutua referibilidad de los cuerpos de uno y otro orden, en la línea de la cantidad es prueba—como el mismo Santo Tomás lo dice—de su conveniencia ontológica en esta perfección.

[40] En la prop. 7.ª la afirma S. Tomás expresamente.

cual los cuerpos celestes y los sublunares son referibles realmente según los respectos que se fundan en ella [41].

Con todo, si nos atenemos a un cierto pasaje del comentario a la Physica de Aristóteles, difícilmente puede decirse que los cuerpos celestes y los sublunares puedan ser comparables según la cantidad a juicio de Santo Tomás, pues no se satisfacen las tres condiciones que el Santo postula para que una comparación sea posible; falla al menos la conveniencia en el sujeto de la determinación según la cual se hace la comparación. Así por ejemplo el caballo y el perro son comparables en la blancura, porque ésta es de la misma naturaleza en ambos, y por que el sujeto primero en que está recibida es homogéneo: la superficie; son asimismo comparables en la magnitud, porque el sujeto de ésta es el mismo en ambos casos: la substancia del cuerpo mixto. La diversidad radical entre cuerpos sublunares y celestes parece que excluye la comparación.

La comparabilidad real de los cuerpos corruptibles con los incorruptibles según la cantidad, está sin embargo tan clara y repetidamente afirmada por Santo Tomás en otras ocasiones, que esta afirmación debe prevalecer sobre lo que se dice en este texto del comentario a la Physica, máxime si se tiene en cuenta lo que Santo Tomás nota acerca de Aristóteles en el libro 4 de la Physica, a propósito de la posibilidad de la rarefacción indefinida [42]: con frecuencia—dice el Santo—aduce Aristóteles en este libro razones que son falsas si se atiende a las naturalezas concretas de los cuerpos; posibles, si se considera la naturaleza del cuerpo en común. Esta observación y el contexto del pasaje del comentario a la Physica que suscita la duda, autorizan a fallar positivamente en pro de la univocidad metafísica de la cantidad en uno y en otro orden, en favor de la cual militan en Santo Tomás razones suficientemente sólidas [43].

---

[41] Las relaciones que resultan entre uno y otro orden de cuerpos en razón de la cantidad, inducen siempre a pensar en la conveniencia. Santo Tomás es especialmente explícito en PO, 7, 10/c/7. Cfr. I. 112, 4/2; I. 50, 3/c; 2 C. 21; 4 M. 13.

[42] S. Tomás llama la atención acerca de un modo de proceder que con frecuencia se encuentra en Aristóteles: "Hoc quod sit determinata raritas in rebus naturalibus non est ex natura corporis mobilis in quantum est mobile, sed ex natura determinatarum formarum, quae requirunt determinatam raritatem vel densitatem. In hoc autem libro agitur de corpore mobili in communi: et ideo frequenter utitur Aristoteles in hoc libro in suis rationibus quibusdam quae sunt falsae si considerantur naturae determinatae corporum; possibilia autem si consideratur natura corporis in communi", 4 P. 12. Es la argumentación 'lógica' de que Santo Tomás habla en 8 P. 5.

[43] Suárez se propone expresamente la cuestión en DM. Después de haber mostrado que la cantidad y la materia se infieren mutuamente, continúa: "Solum potest in hac assertione dubitari, si quantitas et materia sese consequuntur, quomodo variata

No es posible sin embargo desconocer que no obstante esta conveniencia, los cuerpos sublunares y los celestes se contradistinguen manifiestamente en la modificabilidad de sus afecciones cuantitativas. En el reino corpóreo superior[44] se registra una invariabilidad en las dimensiones y en la figura, así como también la indivisibilidad cuantitativa o inseparabilidad de las partes integrantes, en oposición a la divisibilidad de todo cuerpo sublunar, al menos por encima del mínimo natural. Debe ser con todo notado que atendida su índole cuantitativa, unos y otros cuerpos son continuos y por ende divisibles[45]; lo peculiar de los cuerpos celestes está en que esa divisibilidad que les compete en ningún caso es realizable físicamente por razón de su peculiar naturaleza, mientras que los cuerpos inferiores, generalmente hablando, son físicamente divisibles[46]. La divisibilidad como índice de corruptibilidad merece una consideración especial.

Divisibilidad y corruptibilidad.

La determinación de las condiciones de posibilidad en el sujeto de la división tiene gran interés, porque no solamente representa un asomarse a la estructura interna del cuerpo divisible, sino que además, en fuerza de lo dicho, parece que por aquí se puede llegar a una discriminación estructural entre el cuerpo sublunar y el celeste, que han de estar construídos metafísicamente de manera que en un caso sea, generalmen-

---

ratione materiae non variatur ratio quantitatis diximus enim materiam incorruptibilium corporum esse distinctam a materia corruptibilium: nemo autem dicet quantitates esse diversarum rationum"; y responde inmediatamente "ad hoc breviter dicendum est nullum esse inconveniens quod duae naturae seu materiae specie distinctae quatenus inter se sunt aliquomodo similes, habeant proprietatem communem, id enim frequens est etiam in formis et substantiis completis". DM. 13, 10-14-16.

[44] 4 CG. 84. La división cuantitativa implica una cierta corrupción: N. 4. Según Santo Tomás la división implica la corrupción de un compuesto "seguida" de la generación de otros dos, o de otros varios, todos de la misma especie, que es precisamente la especie a la que pertenecía el compuesto corrupto. Esta peculiaridad, que no se registra en la corrupción propiamente llamada mutación substancial, motiva y justifica la atenuación que Santo Tomás hace cuando describe la división como "quaedam similitudo corruptionis et generationis". Hay sin embargo una verdadera disolución del compuesto dividido, con separación de su forma substancial; porque no tratándose de aniquilación o de creación sólo así puede tener lugar la desaparición de un "esse" substancial y la aparición de otros dos: por una genuina corrupción y dos educciones.

[45] "Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, inquantum huius modi, est divisibile in infinitum". I. 3, 1/c. Por razón de su "naturaleza" el cuerpo continuo puede no ser divisible: 8 P. 11 y 1 P. 9.

[46] 1 S. 24, 1, 1/c.

te hablando, posible la división física, mientras que en el otro es imposible en todo caso.

La división aparece reducida en Santo Tomás a una "quasi" corrupción-generación. El texto más explícito que he encontrado pertenece al opúsculo "De Natura Materiae" [47], que cuanto al punto que nos ocupa nada dice que no responda al conjunto filosófico de Santo Tomás, y puede ser aducido como doctrina del Santo, cualquiera que sea la posición que se adopte respecto de la controvertida paternidad tomista del escrito [48]. Ya en el comentario al libro IV de las Sentencias [49] encontramos esta misma idea, con un especial acento a la conexión entre división y mutación substancial propiamente dicha, con cambio de la especificidad.

Puede constatarse que en la enseñanza de Santo Tomás la división implica la corrupción de un compuesto y la generación de otros dos, o de otros varios, todos de la misma especie, que es precisamente la especie a la que pertenecía el compuesto que se ha corrompido. Esta peculiaridad, que no se registra en la corrupción propiamente dicha, motiva y justifica la atenuación que Santo Tomás hace cuando describe la división como "quaedam similitudo corruptionis et generationis". Hay sin embargo una verdadera disolución del compuesto dividido, con separación de la forma substancial, porque no tratándose de aniquilación y creación sucesiva, sólo así puede desaparecer en "esse" substancial y aparecer otro: por una genuina corrupción de un compuesto con educción de la forma de otro.

El que la forma substancial posea un margen de adaptabilidad a con-

---

[47] N. 4. Cita Santo Tomás diversas clases de cuerpos en los que esta división tiene lugar, pero no habla en esta ocasión de los cuerpos celestes, ni para negar ni para afirmar su divisibilidad, y continúa: "Est tamen in his quaedam similitudo corruptionis et generationis, non quia essentia novae formae per divisionem talium inducatur, sed quia esse sive actus prior aufertur per divisonem ipsam, et potentia ducitur ad actum proprium". La explicación que da el Angélico nos permite afirmar que los cuerpos celestes debían ser tenidos por indivisibles—como él mismo lo dice—toda vez que esta similitudo corruptionis et generationis no puede tener lugar en ellos como tiene lugar "in lapide et in igne et in omnibus rebus corruptibilibus et generabilibus inanimatis; forma enim totius per quam habent quandam unitatem suae naturae super unitatem quantitatis, secundum rationem formae est in qualibet parte talium rerum. Unde facta divisione, essentia eiusdem formae in partibus ad invicem divisis remanet; quaelibet enim pars ignis est ignis, et lapidis similiter", todo lo cual no se puede decir del cuerpo celeste, atendida su incorruptibilidad y su unicidad en la especie.

[48] En uno de sus escritos póstumos F. Pelster se pronunció por la autenticidad en *Gregorianum* 36(1955)21-49. Como él, piensan Grabmann y Manser. No así Mandonnet y Roland-Gosselin. Recientemente se inclina también a la no-autenticidad J. M. Wys, *De Natura Materiae attributed to St. Thomas Aquinas*, Louvain, 1953.

[49] 45. 12, 1, 2, 3/c.

diciones cuantitativas variables, permite la división sin creación o aniquilación de materia o cantidad. Cuando además de las exigencias cuantitativas de la forma interviene el factor organización, las posibilidades de división, con permanencia de la especificidad, son menores, y pueden llegar a ser nulas en los organismos superiores. En los cuerpos inanimados son mayores, pero tienen también un límite [50].

Todo esto nos está diciendo que, a juicio de Santo Tomás, un cuerpo divisible ha de ser corruptible, al menos en el sentido dicho. Donde se constate una verdadera división cuantitativa, es necesario reconocer un principio intrínseco de corruptibilidad; ha de haber allí una materia que sea capaz de perder la forma que actualmente posee, y de recibir otra de la misma especie, sólo numéricamente diversa, consiguientemente a la diversa signación cuantitativa de la materia, después de la división.

Se comprende por qué cuando una forma actúa toda la potencialidad de su materia, como sucede en el caso de los cuerpos celestes, estos compuestos hilemórficos han de ser absolutamente indivisibles, no obstante su índole cuantitativa y continua.

La divisibilidad "intellectu" de que habla Santo Tomás, y que hoy llamaríamos matemática o designativa, conviene a los cuerpos celestes, abstracción hecha de su naturaleza específica peculiar, como también conviene a los mínimos naturales, no obstante su absoluta indivisibilidad física cuantitativa.

La enseñanza de Santo Tomás acerca de los "minima naturalia", es perfectamente aplicable a la substancia corpórea superior, con la peculiaridad de que en éstas el mínimo natural coincide con el máximo natural, que es precisamente el cuerpo celeste, tal y como de hecho existe con sus dimensiones cuantitativas determinadas e invariables. Atendida su incorruptibilidad tampoco es posible en ellos una división de las que el Aquinate llama "impropias", con cambio de especificidad de los fragmentos resultantes de la división. La divisibilidad física, propia o impropia, preimplica una potencialidad en el sujeto, que no es posible reconocer en los cuerpos celestes, cuya forma actúa toda la potencialidad de su materia, y posee actualmente toda la materia que es capaz de tal forma.

La división viene efectivamente considerada como un proceso de actuación de una multiplicidad potencial, coexistente con la unidad actual de la substancia y como principio próximo de esta multiplicidad se se-

[50] Cfr. N. 4 y 4 S. 12, 1, 2, 3/c.

ñala la cantidad. Ahora bien, por tratarse de una potencialidad en la línea profunda del ser, puede cuestionarse sobre la posibilidad de que una tal potencialidad esté radicada en el principio mismo en el que se reconoce radicada la actual unidad del compuesto.

No me he propuesto entrar en la cuestión en sí misma; me limito a captar la actitud que en este punto tomó Santo Tomás. Y parece que el Santo Doctor no hace de la cantidad un principio puramente dispersivo del ser. La cantidad, aunque es principio de extraposición de las partes substanciales y de divisibilidad y de multiplicidad numérica, es también, en alguna manera, principio de unificación, y en cuanto tal comunica una cierta unidad a la substancia que afecta [51]: la unidad de continuidad, que radicalmente deriva de la forma específica en su grado de corporeidad, y que no representa mayor dificultad para la unidad simplemente dicha del compuesto, de la que ofrece la corporeidad a la unicidad de la forma substancial, según la interpretación que Santo Tomás hace de la noción averroística. No creo que pueda oponerse el clásico texto de la "Summa contra Gentes" [52], donde parece que Santo Tomás acentúa únicamente la nota dispersiva de la cantidad, como principio de divisibilidad, cuando afirma que todo cuerpo es divisible, y que en todo divisible ha de haber un factor de unidad, como superpuesto y prevalente sobre el de multiplicidad, que impide la disgregación espontánea de las partes en que el todo es divisible. He llamado clásico a este texto porque frecuentemente suele verse citado en confirmación de que el argumento pro hilemorfismo "ex divisibilitate" no es ajeno a Santo Tomás [53].

Por el contexto del capítulo parece otro el estado de la cuestión. Podría efectivamente ponerse en duda el que la índole de la divisibilidad de que aquí se habla sea la propiamente llamada cuantitativa. La disolución del cuerpo a que alude Santo Tomás líneas después, al parecer como expresión de lo que ocurriría si en el cuerpo divisible no se diera un principio "continente", más bien explica que se trata de una corrupción en la acepción biológica moderna de la palabra [54].

---

[51] 5 M. 8. "Quandoque aliqua discuntur unum propter solam continuitatem, quandoque vero non, nisi sit aliquid totum et perfectum". Cfr. 4 S. 8, 1, 1, 2/c, y notas 46 y 47.

[52] 2 CG. 65.

[53] Cfr. por ejemplo, Descoqs, o.c., p. 254; Masi, *Sapientia Aquinatis, Acta IV Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1955, pp. 128-237; Stanghetti, *Cosmologia*, Romae, 2-1939, p. 62.

[54] En apoyo de esta interpretación parece que hablase el mismo Santo Tomás, cuando dice que Aristóteles pregunta a los que ponen varias ánimas en el cuerpo "quid contineat illas, idest qui faciat ex eis unitatem. Et non potest dici quod uniantur

Ni se ve por qué la forma cadavérica, que sucede al alma después de la muerte, ha de ser menos "continente" de la unidad del compuesto, cuanto a la conservación de la unidad integral del continuo múltiple en potencia, de lo que era el alma antes de la separación. Ciertamente la nueva forma no es un principio vital, por eso el cadáver no puede resistir a la acción de los contrarios como resistía el cuerpo vivo, y sucumbe pronto a la corrupción, produciéndose consiguientemente una, que sólo muy impropiamente se puede llamar "división", pues no tiene lugar por mera separación de partes integrantes, que en el cuerpo estaban potencialmente, sino por una serie de corrupciones substanciales en el más propio sentido.

Por todo esto no sin razón puede creerse que la concepción del principio de continuidad como principio de pura indeterminación, de disgregación absoluta y radical, que no implica ninguna unidad ni unitividad, por lábil que sea, es menos conforme a la mente de Santo Tomás [55].

Diríase más bien que la materia ha de venir implicada en un ser divisible no porque la cantidad sea esencialmente dispersiva, y sólo dispersiva, y como tal no pueda ni radicalmente fundarse en un principio de unidad interna metafísicamente simple, sino porque la índole de la cantidad es tal, que cuanto es de su parte pone en contingencia el "esse" de la substancia, por ser principio de divisibilidad, al mismo tiempo que como principio de continuidad le presta cierta unidad; y una substancia cuyo "esse" está en contingencia—y no precisamente por aniquilación—no puede estar estructurada a base del esquema que he llamado de la "forma nullius materiae": las formas subsistentes no son capaces de potencialidad "ad non esse" cual es necesaria en una substancia divisible. Ni según el esquema que denominaba de la "forma totius materiae", que tampoco permite la divisibilidad.

Teniendo esto en cuenta no cabe duda que por título de dimensionalidad, el establecimiento de una composición de materia y forma en los cuerpos celestes, supuesta y mantenida su incorruptibilidad y su indivisibilidad natural, se presenta bastante problemático.

---

per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum quam e converso", I. 76, 3/c. "Putrefactio cuiuscumque corporis provenit ex infirmitate naturae illius corporis quae non potest amplius corpus continere in unum", III, 51, 3/c. "Licet Corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit", III. 53, 1/1. Cfr. 3 S. 21, 2, 4 2/2, donde leemos que las cualidades contrarias "continentur ne dissolvant coniunctum" en los cuerpos gloriosos; y también parece que en BT. 5, 4/4, la continentia se refiere igualmente a la evitación de la corrupción.

[55] Esta parece ser la orientación que da Descoqs a su argumentación, o.c., páginas 241-245.

La que podríamos llamar inspirándonos en el Aquinate "materia divisible" o sea la materia preimplicada por la divisibilidad, de la cual es principio radical pasivo, solamente puede ser identificada a priori con la materia generable, preimplicada como principio radical pasivo de corruptibilidad, cuando ésta haya sido ya detectada por otro camino. En un presupuesto todavía no hilemorfístico, la divisibilidad de un cuerpo sólo es exponente cierto de composición esencial de forma y materia, que sea potencia "ad esse" y "ad non esse". Concluir de aquí que una tal materia posibilitaría una mutación substancial con cambio de especificidad equivaldría ciertamente a establecer el hilemorfismo a partir de premisas que no implican el hecho de la mutación substancial en su propio sentido, pero creo que procediendo así se daría un paso que Santo Tomás nunca dio, ni pudo haber dado, si quería permanecer fiel a sí mismo, porque en fuerza de sus principios la inferencia "materia divisible ergo materia generable", habría sido un pecado lógico. La corruptibilidad que se descubre en la divisibilidad no autoriza a afirmar que la materia que posibilita la división, sea talmente potencial que pueda recibir otras formas específicamente diferentes de la que en el compuesto divisible posee. El principio tomista de la especificación de las materias por orden a sus formas, tiene aquí plena vigencia [56]. Téngase presente lo que quedó dicho acerca de la pluralidad de materias primas.

A Santo Tomás no se le presentó el problema de examinar la posibilidad de un término medio entre una substancia material incorruptible e indivisible y una substancia material corruptible y divisible; pero precisamente el hecho de que no se le presentase nunca esta cuestión nos está indicando, a lo que creo, que el Santo nunca pensó en establecer la estructura hilemórfica de los cuerpos sublunares por vía de divisibilidad.

Análisis formal y factores reales de individualidad en el mundo corpóreo.

El tercer aspecto de lo cuantitativo como detector de materia comúnmente aducido es la pluralidad de individuos homoespecíficos, que, como es bien sabido, en la filosofía de Santo Tomás está radicada en la materia

[56] La divisibilidad física cuantitativa implica ciertamente una plurificabilidad de la substancia en individualidades ontológicamente su iuris, cuya diferencia ha de ser meramente numérica. Fácilmente se comprende que no se puede afirmar en razón de este dato que la materia así inferida haya de ser también potencia para formas específicamente diferentes. Al menos creo que no se puede poner esta afirmación en boca de Santo Tomás.

dimensionada, y es característica, factual o posible, de las substancias corporales sublunares.

Precisamente por ser tal pluralidad privativa de los cuerpos inferiores tiene sumo interés como discriminante entre unas y otras substancias corporales, y como detector específico de la estructura de las inferiores [57].

El análisis formal que Santo Tomás hace de la individualidad nos muestra que al principio en que ésta radica, formalmente considerado, le compete una doble funcionalidad. En todo singular, existente o posible, ha de darse un principio radical de incomunicabilidad, y un principio asimismo radical de distinguibilidad; este último cuando se trate de singulares plurificables dentro de su especie, ha de ser un principio de distinguibilidad puramente numérica. Allí donde se pueda reconocer un factor de incomunicabilidad y un factor de distinguibilidad última, ya sea específica, ya sea numérica, hay que reconocer un principio de individualidad. No es con todo necesario que ambos factores sean en todo caso realmente distintos.

Lo individual viene efectivamente descrito por Santo Tomás en numerosas ocasiones con rasgos que pueden reducirse a incomunicación y a distinción última. Así por ejemplo se atribuye al individuo—sin perjuicio de ulteriores precisiones, según los casos—la subsistencia, la distinción, la indivisión en sí mismo, y la división de todo otro, la incomunicabilidad, la irrepetibilidad, la irreceptibilidad... [58].

Naturalmente, como el Santo hace notar, estas características poseen una significación metafísica muy distinta referidas a unos o a otros seres concretos; y así algunas formas se individúan por sí mismas, y otras por su sujeto, porque a las primeras les conviene la incomunicabilidad por su naturaleza, mientras que a las otros, sólo por estar recibidas en un sujeto primero ulteriormente irreceptible [59]. Se comprende que haya que advertir otro tanto del principio de individualidad, que se concretará en una u otra realidad según los casos. En el caso de los cuerpos sublunares la subsistencia y la distinción radican en el factor complejo

---

[57] El término individuo designa preferentemente el singular material, que comparte, o puede compartir, la especie con otros singulares; con todo, en Santo Tomás aparecen no pocas veces indistintamente usados singular e individuo. Cfr. UI. 5; SC. 8/4; Roland-Gosselin, o.c., pp. 122-126.

[58] 4 S. 12, 1, 1, 3/3; P. 9, 3/13; I. 3, 2/3; ib., 19, 3/4; ib., 29, 4/c; ib., 13, 9/c; III, 77, 2/c; V. 21, 4/9; 4 S. 44, 2, 2, 3/4; PO. 9, 2/12; SC. 5/8; ib., 8/13; N. 1; ib., 8; A. 1, 2/8.

[59] I. 3, 2/3.

materia-cantidad, cualquiera que sea la ulterior explicación que se dé a la funcionalidad de cada elemento [60].

Nos interesa conocer las razones intrínsecas e históricas, que movieron a Santo Tomás a atribuir a este factor la función individuante en el caso de los cuerpos sublunares, y por cierto considerándolo como el único apto para desempeñarla [61], hasta el punto de que en su filosofía aparezcan "sistemáticamente" como mutuamente inferibles la pluralidad homoespecífica y la materia.

En el comentario a la Metafísica de Aristóteles leemos efectivamente que todos aquellos seres que difieren numéricamente y conviene en su perfección específica, han de poseer materia [62]; y casi con las mismas palabras encontramos la misma afirmación formulada en la "Summa contra Gentes", donde el Santo pormenoriza diciendo que ha de ser así, porque la forma induce diversidad específica y la materia diversidad numérica [63].

La proposición inversa se encuentra explícitamente en el comentario al libro primero "De Coelo et Mundo": todas las substancias que constan de materia y forma son, o pueden ser, numéricamente multiplicables dentro de su misma especie. Debe sin embargo ser tenido en cuenta, como el mismo Santo Tomás observa y ya hemos notado, que la mutua

---

[60] Entre la abundante literatura que existe acerca de este punto doctrinal de Santo Tomás, merece especial atención el reciente trabajo de J. Bobik, *La doctrina de Saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*, Rev.Phil., Louv., 51 (1953) 5-41. No deja de ser significativa la observación de B. a propósito de las soluciones que según él da el Aquinate a los diversos aspectos del problema (que son: condiciones estructurales de posibilidad intrínseca de un individuo corpóreo; principio de inteligibilidad de una multiplicidad de formas substanciales homoespecíficas; principio concretizante de la naturaleza absoluta). "Il y a lieu de remarquer—escribe—que les éléments de la solution à la première manière d'envisager le problème sont empuntés à la solution à la deuxième manière", p. 39, nota 53. Bobik vuelve sobre este mismo tema en *Dimensions in the individuation of bodily substance*, Phil.Stud., 4 (1954) 69-79. Sobre la necesidad de distinguir entre individualidad e individuación, cfr. E. Gilson, *Le Thomisme, Introduction a la Philosophie de Saint Tomas d'Aquin*, Paris, 5-1948, p. 267, nota 1. B. Gerrity cree también que "a distinction mus be recognized between individuality and individuation", *The Relations between the Theory of Matter and Form and the Theory of Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas A.*, Washington, 1936, pp. 29-30. Gerrity cita a Gilson a este mismo respecto, *L'Esprit de la Philosophie Médievale*, I, p. 206.

[61] Cfr. Act. Pont. Acad. Rom. S. Thomae, nova series, I, 1934-1935, pp. 129-138, donde C. Boyer examina y desestima la instancia que a veces suele aducirse apoyada en el texto ya clásico del cap. 7 del De Unitate Intellectus: "Valde ruditer argumentantur...". Cfr. también pp. 202 y 203. Sobre este mismo texto véase L. W. Keeler, *De Unitate Intellectus*, Romae, 1936, pp. 67-68; Roland Gosselin, *Le De Ente et Essentia*, p. 120; J. De Finance, *Etre et agir dans la Philosophie de S. Thomas*, París, 1945, p. 58, nota 2.

[62] 12 M. 10.

[63] 2 CG. 93.

inferibilidad entre composición hilemórfica y pluralidad homoespecífica solamente vige cuando se trata de la composición hilemórfica sublunar, en la que la materia de un compuesto no queda agotada bajo su forma[64]. No todo complejo materia-cantidad es principio de pluralidad homoespecífica; en el orden corpóreo superior, no obstante su índole material-cuantitativa, es imposible la pluralidad homoespecífica, por la naturaleza misma de las cosas.

Sólo después de haber constatado previamente una pluralidad homoespecífica de substancias concretas parece que podría afirmarse, según Santo Tomás, que tales substancias han de estar hilemórficamente estructuradas en sus esencias, y que participan todas de una misma materia, puramente potencial; toda vez que la condición de posibilidad necesaria y suficiente para ello por parte del sujeto singular-no-único, es la presencia en su esencia de un principio substancial que no aporte diferencia ninguna cualitativa sino sólo la que se expresa por la mera designación digital "este y ese", que hemos dado en llamar numérica.

He dicho que "parece que podría afirmarse según Santo Tomás" la estructura hilemórfica de los singulares concretos numéricamente diferentes, porque una reflexión crítica sobre este criterio fixístico, que al parecer se ofrece, revela que en verdad Santo Tomás no lo pudo tener como suficiente para el establecimiento del hilemorfismo sublunar.

Consideremos primeramente el dato inicial de la pluralidad homoespecífica, en la que los singulares dentro de una misma especie difieren sólo numéricamente. En segundo lugar la necesariedad metafísica del complejo materia-cantidad, como condición de posibilidad de la distinción individual entre los singulares homoespecíficos. Y, por último, la índole de la composición hilemórfica que es capaz de revelar, independientemente del dato preconocido de mutabilidad substancial.

El dato inicial: la multiplicidad numérica.

A la base de la doctrina tomística acerca del fundamento radical de la individualidad se encuentra efectivamente el presupuesto de la existencia de realidades singulares, que siendo cada una en sí una unidad substancial contradistinta de todas las demás, se condividen entre sí un mismo grado de perfección específica, al mismo tiempo que se contradistinguen radicalmente por una nota característica y peculiar de cada

[64] 1 C. 19.

uno, que induce entre ellos una distinción substancial pero no específica.

Semejante distinción no puede fundarse, como bien se ve, en ninguna realidad formal, toda vez que atribuída a la forma substancial no podría ya hablarse de condivisión de un mismo grado de perfección específica, y atribuída a un complejo cualitativo accidental no induciría distinción substancial entre ellos, sino sólo accidental. Ha de ser por consiguiente la materia la responsable de esta distinción; mas no siendo la materia distinta en sí misma, es necesario hacer intervenir un principio de distinción: la cantidad. Solamente así es posible una alteridad substancial, sin merma de la homoespecificidad, distinción que ha de ser en consecuencia meramente numérica. La teoría hilemórfica presta los elementos que hacen inteligible la pluralidad homoespecífica de las substancias corporales. El problema del acaecer y el problema de la conciliación del uno y el múltiple, quedan homogéneamente resueltos.

Acerca de la índole experiencial de una pluralidad homoespecífica, en la que la última diferencia substancial es de carácter meramente numérico, podrían quizás suscitarse algunos reparos, toda vez que, al menos en ciertos órdenes de seres, apenas se dispone de un criterio seguro que permita determinar los límites exactos y la divisoria neta en el conjunto de las perfecciones específico-individuales que presentan. En su contacto con la realidad empírica Santo Tomás no pudo desconocer la riqueza inagotable de matices entitativos, que en sus respectivos grados de perfección ofrecen los seres concretos, no obstante lo cual consideró como un dato constatado, la existencia, o, al menos, la posibilidad de una pluralidad de seres homoespecíficos estrictamente tales, en los que la última diferencia substancial, que es la propiamente llamada individual, es puramente numérica.

Creo sin embargo que no se puede desconocer que Santo Tomás llegó a penetrar a fondo en el misterio de la individualidad a partir de datos no puramente a posteriori; su realismo moderado representa el máximo de racionalidad asequible, sin caer en el exceso de un racionalismo apriorístico, y, al mismo tiempo, la superación del nominalismo, que como postura filosófica no es sino la claudicación de la razón ante la impenetrable realidad existencial concreta.

En el establecimiento de la doctrina de la individualidad intervienen razones relativamente a priori no por gratuitas o subiectivas, sino por sistemáticas, que iluminan lo a veces inevidente de la experiencia.

En un presupuesto fixístico esta observación debe ser tenida en cuenta, porque la constatación de influjos sistemáticos en el dato inicial de

un proceso, cuya índole inventiva se quiere verificar, hace necesario un escrutinio severo de los factores que intervienen en él, para no ser víctima de una ilusión, y no quedarse encerrado en un círculo vicioso. Y esta observación tiene interés no sólo desde el punto de vista del argumento "ex multiplicitate numerica" en sí mismo considerado, sino también en orden a decidir acerca del alcance que tienen en Santo Tomás las expresiones en que se formula una inferencia del hilemorfismo sublunar a partir de la pluralidad homoespecífica.

Desde el punto de vista histórico-sistemático no cabe duda de que la doctrina de la individuación ha sido elaborada posteriormente a la del acaecer, con posterioridad por lo menos lógica. La afirmación que hace Santo Tomás cuando dice que el complejo materia-cantidad es el principio de individuación de las substancias corpóreas, no se encuentra al término de un proceso inventivo del esquema estructural del cuerpo, sino integrada en una síntesis que soluciona definitivamente el problema arduo, y ya de antiguo agitado, de las relaciones entre lo abstracto y lo concreto, entre lo uno y lo múltiple; solución que se logra en función de datos preadquiridos, uno de los cuales, y por cierto de capital importancia, es la composición de materia y forma de las substancias corporales. Esta es precisamente la impostación del problema de la individuación que se encuentra en los autores, cuando sin preocupaciones cosmológicas tratan este tema.

"Pour saint Thomas—escribe Bobik—le fait évident que les substances corporelles sont sujettes à la transformation substantielle exige leur participation à la matière première, substrat commun et ultime de toutes les formes corporelles, aussi bien substantielles qu'accidentelles. C'est précisément et au premier chef parce que la substance corporelle individuelle participe à la matière qu'elle est un individu" [65].

No es el hilemorfismo el que aparece como un postulado de la pluralidad homoespecífica, sino que es la pluralidad homoespecífica la que aparece racionalizada en función del hilemorfismo ya conocido a partir del dato de transmutación substancial.

Es verdad, como nota Geiger[66], que la multiplicidad unívoca es signo de composición, pero la realidad de esta composición sólo podrá ser afirmada en fuerza de este signo, "s'il est vrai qu'il y a des individus de même espéce", según observa De Raeymaeker[67]. Así también C. Fabro:

---

[65] O.c., pp. 9-10.
[66] O.c., p. 157.
[67] La Structure metaphysique de l'être fini, Rev. Neosc. Phil., 34 (1932) 187-217.

"Anzitutto si può osservare che i problemi che versano sulla possibilità reale del molteplice, entro un'unità formale, non possono da noi essere supposti 'a priori', come esercizi di speculazione, ma l'intelligenza li deve porre e risolvere solo in quanto è stimolata o sostenuta dall'esistenza reale del molteplice conoscitua o per esperienza oppure per fede. Diciamo senz'altro, contro Parmenide, che il molteplice esiste: si dánno di fatto più specie entro un genere, e più individui sotto una specie: fatto sperimentale e fatto filosofico" [68].

El estudio histórico de la gestación y evolución del concepto de materia en Aristóteles, y todo el planteamiento y solución de la problemática tomista en torno al mismo tema, llevan a esta conclusión: las inferencias que en Santo Tomás encontramos del hilemorfismo a partir de la pluralidad homoespecífica, tienen indudablemente un carácter sistemático. Interesa por eso llegar a esclarecer si se trata de un carácter solamente sistemático, o si de hecho la pluralidad homoespecífica de los cuerpos aparece a Santo Tomás como un dato de experiencia que se impone por sí mismo, y cuya racionalización postula necesariamente una estructura bipolar en el singular corpóreo, y, en concreto, la estructura hilemórfica sublunar[69]. Sí y no.

No cabe duda de que Santo Tomás estaba convencido de que la pluralidad homoespecífica es un hecho incuestionable [el "fatto sperimentale" de C. Fabro]. Tampoco cabe duda de que una cierta compo-

---

[68] O.c., p. 157. Fabro estima (pp. 160-161) que la multiplicidad numérica en su sentido estricto de las substancias corporales es un hecho incontestable, y que en él se tiene la base más firme sobre la que descansa el hilemorfismo. Veremos que es necesaria alguna puntualización, pero además parece que pueden formularse ciertos reparos respecto de lo incontestable del hecho de la multiplicidad numérica rigurosamente tal (única que permitiría la inferencia de la materia prima) al menos en ciertos órdenes de perfección. Fabro cree que el hecho de la mutación substancial, no puede ser afirmado hoy como cierto con toda generalidad, al menos por lo que hace al mundo no viviente, y no cree que se esté todavía en vías de comprobación, no obstante tratarse de un dato primario en la filosofía aristotélico-tomista, toda vez que las nociones de acto y potencia han nacido juntamente con la solución al problema del acaecer natural en la línea misma de la substancia. La realidad individual concreta que nos resulta más transparente, y que puede ser por ello mejor conocida, es sin duda la realidad del hombre, que puede ser definida esencialmente con carácter de caso único; y esto no obstante se tiende hoy a lo que parece al reconocimiento de un elemento de índole cualitativa irrepetible y propio de cada personalidad humana. Cfr. K. Rahner, Über die Frage einer formalen Existentialetik, Schriften zur Theologie, Zürich, 1955, II, pp. 227-246. G. Nink, Metaphysik der sittlichen Guten, Freiburg B., 1955, p. 77. "Creemos—escribe S. Gómez Nogales—que la diferenciación meramente numérica no se ha descubierto hasta ahora en ningún ser físico, y este hecho de la no existencia, o, al menos, de la no constatación, es un dato que hace pensar en su imposibilidad [...]. Queda la duda de si aun en este orden material es posible una diferenciación meramente numérica, o en toda individuación se requiere una diferenciación estrictamente cualitativa". Reconoce Gómez Nogales que a primera vista no aparece ninguna dificultad en ello, pero tampoco ninguna razón positiva para afirmarlo, y, en cambio, si parece "que la mera repetición numérica de los seres no ofrece ningún motivo determinante a la acción de una causa inteligente", Unidad y multiplicidad de las formas hilemórfica y existencial en el ámbito del ser, PENSAMIENTO 14 (1958) 217-224.

sición hilemórfica viene postulada por este hecho, según los principios fundamentales de la filosofía de S. Tomás [y en este sentido este "fatto sperimentale", es un verdadero "fatto filosofico"]. Pero no creo que "ad mentem Sancti Thomae" se pueda postular en razón de este dato una composición hilemórfica del tipo que Santo Tomás reconocía en el orden corpóreo sublunar. He aquí por qué.

El complejo materia-cantidad como condición de posibilidad necesaria y suficiente de la individuación de las substancias corpóreas.

Es verdad que Santo Tomás se ha expresado en algunas ocasiones en términos que pueden suscitar reparos en punto a la exclusividad metafísica del principio de individuación de las substancias corporales. Si estos reparos resultasen fundados, el hilemorfismo no podría ser afirmado con certeza metafísica por este camino, toda vez que el complejo materia-cantidad perdería su rango de condición de posibilidad única y necesaria de la pluralidad meramente numérica. Conviene, pues, esclarecer ciertos puntos y mostrar que los reparos carecen de fundamento suficiente.

Si nos atenemos a la cuestión cuarta del comentario al De Trinitate, texto por lo demás clásico a este respecto, es incuestionable que Santo Tomás no reconoce otra posibilidad de distinción radical entre seres corporales homoespecíficos que una particular referencia de su materia a una cantidad determinada [70], referencia que viene en distintas ocasiones expresada con las fórmulas equipolentes de designación, signación, demostración, determinación... Al mismo complejo materia-cantidad parece que vienen a reducirse también la materia individual y la materia sensible, que aparecen otras veces como principio de distinción infraespecífica entre seres materiales [71].

---

[69] J. Maréchal piensa que la tesis tomista de la individuación tiene el valor de un postulado del realismo moderado, y que toda epistemología inductiva que admite una diferenciación más que numérica entre los individuos homoespecíficos, manifiesta un desconocimiento del universal "in re", y reduce todo conocimiento objetivo a los individuos. Nada oponemos a este punto de vista; sólo constatamos sus presupuestos. Le point de départ de la Métaphysique, c. I, París, 1922, p. 74.

[70] BT. 4, 2/2. En el corpus del artículo y en la respuesta ad 3^{um}, se puede leer la que Roland Gosselin [o.c., p. 107] ha llamado "belle synthèse" de la doctrina tomística de la individuación.

[71] I. 85, 1/2. La materia individual y la materia sensible incluyen también determinaciones cualitativas particulares, precisamente porque están subyectadas en la materia signata; cfr. Bobik, o.c., p. 35; Roland Gosselin, o.c., p. 11, nota 1.

Así mismo en el comentario al segundo libro de las Sentencias [72], y en otras muchas ocasiones, se puede constatar que la virtud detectora de materialidad que compete a la pluralidad homoespecífica, se funda en la imposibilidad de hacer radicar una distinción meramente numérica en la forma substancial, que es principio de especificidad, o en formas accidentales, sin poner en contingencia la substancialidad y la permanencia de la individualidad.

Si en algunas ocasiones parece ser que Santo Tomás sugiere la posibilidad de hacer radicar la individuación en otra realidad, que haga las veces de materia, los respectivos contextos aclaran que en ellos trata el Santo de la individuación en todo el ámbito del ser [73]; así por ejemplo las especies inteligibles se individuan por su recepción en el entendimiento, que hace para ellas las veces de materia. Respecto de los seres materiales la doctrina tomista, al menos en sus líneas generales, es constante.

Sin embargo cuando Santo Tomás considera el problema de la compenetración de los cuerpos, afirma sin dubitación que aunque naturalmente es imposible [porque siendo la distinción numérica función del "situs", por la coincidencia situal los cuerpos compenetrados perderían su individualidad], la intervención extraordinaria de la Causa Prima puede hacer que dos cuerpos se compenetren sin perjuicio de la distinción de sus individualidades [74], toda vez que Dios puede conservar las materias y las dimensiones distintas, no obstante la coincidencia situal [75]. Y la razón es que no se trata de dimensiones abstractas, sino de dimensiones "naturales", es decir, realizadas e identificadas materialmente con una substancia material. Es absolutamente imposible que dos puntos dados se unan por dos rectas matemáticas, porque no habiendo entre ellas más razón de distinción que el "situs", cuando dos rectas coinciden, se reducen a una sola; es posible sin embargo unir dos puntos dados por dos rectas "naturales", porque éstas se sustentan en cuerpos que permanecen distintos: la Causa Prima puede conservar la distinción de los sujetos no obstante la coincidencia situal, y de ahí la distinción de las líneas, y en general, de las dimensiones, pues la cantidad dimensiva tiene en realidad dos títulos de individuación: por sí misma, en cuanto esencialmente situal; y por el sujeto, en cuanto forma acciden-

[72] 2 S. 17, 2, 2/c.
[73] Cfr. SC. 10/5/14 y A. 3/c/12.
[74] BT. 4, 2/4; ib., 3/c; 4 S. 44, 2, 2, 2/c; ib., 44, 2, 2, 3/c/2; 4 P. 13; Q. 1, 22/c; ib., 21/c.
[75] Q. 1. 21/c/2.

tal. Semejante consideración recurre frecuentemente en Santo Tomás [76].

Ahora bien, podría pensarse en que una vez que se admite la posibilidad de la distinción numérica sin referencia a la cantidad situal [cierto que sólo por intervención de la Causa Prima, pero mientras nos movamos en el orden metafísico, este detalle no representa nada, pues la Causa Prima con toda su virtud no puede hacer nada que sea metafísicamente imposible] es metafísicamente posible que dos cuerpos cuyas materias tiene la misma situación cuantitativa sean realmente dos cuerpos, y no uno solo; de ser así serían indiscernibles, cierto, pero entonces el principio de individuación por la materia quedaría reducido a un principio manifestativo, nunca constitutivo de la individuación; es decir, se pondría en contingencia la necesariedad metafísica del complejo materia-cantidad para la individuación de las substancias corporales; y como consecuencia la inferencia del hilemorfismo por esta vía aun en el caso de ser practicable, no podría obtener certeza metafísica.

En realidad no es así. Lo único que este conflicto entre la individuación y la compenetración pone de manifiesto, es que es necesario hacer una precisión en la interpretación de la función que compete a la cantidad como comprincipio de individuación, determinándola más exactamente. Quizás no se haya insistido suficientemente en la índole originaria que tiene la referencia de la materia a la cantidad, en orden a la constitución de la individualidad.

Quiero decir que es menester distinguir entre la constitución o "fieri" de la individualidad, y la permanencia o "factum esse". La constitución de la individualidad de un ser corporal es absolutamente imposible según S. Tomás, aun para la Causa Prima, sin la intervención del factor materia-cantidad, dada la comunidad que la materia y la forma poseen por sí mismas. Mas una vez que el "esse" del compuesto queda individuado la substancia retiene su individualidad mientras retiene su "esse", cualquiera que sean las vicisitudes accidentales, incluso cuantitativas, a que se vea sometida [77]. La permanencia de la individualidad es independiente de las condiciones cuantitativas, y sólo cuando tales variaciones cualitativo-cuantitativas lleguen a provocar la corrupción del compuesto, el "esse" perece y la materia adquiere una nueva signación

---

[76] II-II, 24. 5/1; 4 S. 44, 2, 2, 3/2; Q. 7, 10/c.

[77] Esta concepción existencial de la raíz de la individualidad "in facto esse" está expresamente propuesta por Santo Tomás respecto del compuesto humano, y responde a su visión existencial del ser en toda su generalidad; no es sino una visión existencial del "unum", y la unidad más real y más óntica, es la del ser concreto, existente, la unidad individual. Cfr. 2 CG. 81; A. 1/2; ib., 3/c; I. 79, 5/c; 4 S, 44, 1, 1, 2/1.

en el compuesto subsiguiente a la corrupción del anterior: surge un individuo nuevo y se repite el estado de cosas [78].

Cuando se trata del compuesto humano, la forma, por ser intrínsecamente independiente de la materia, sobrevive a la corrupción del compuesto; el "esse" de éste perdura; por él existe el alma y conserva su individuación [79], y por él existirá nuevamente el cuerpo en la resurrección; de aquí la identidad del cuerpo resucitado [80]. En los cuerpos cuya forma no sobrevive al compuesto no es posible esta restauración de la individualidad, pero en tanto que la forma subsiste en la materia, y permanece el "esse", permanece la individualidad cualquiera que sea la determinación cuantitativa que afecte a la substancia. La posibilidad sobrenatural de la compenetración de dos cuerpos "in facto esse" no representa, por consiguiente, dificultad para la índole metafísica del principio individuante materia cantidad, interpretando así su funcionalidad.

Resulta pues que la pluralidad homoespecífica aparece como criterio suficiente para la detección de una cierta composición hilemórfica en la esencia de las substancias concretas que la presentan. Pero nos queda todavía por dar un paso antes de llegar al establecimiento del hilemorfismo sublunar, que es el que nos interesa.

Pluralidad homoespecífica e hilemorfismo sublunar.

Ocurre efectivamente preguntarse en este momento por la índole de la materia a que por este camino se puede llegar, y creo interpretar fielmente a Santo Tomás afirmando que no se puede llegar a detectar la materia prima, que es principio de corruptibilidad, cual viene detectada por la mutación substancial; por lo que, en consecuencia, la pluralidad

---

[78] Así adquieren plena significación las afirmaciones tomistas que establecen una jerarquía entre los comprincipios individuantes, y se comprende que la cantidad sea sólo principio secundario. Cfr. 4 CG. 81; A, 3/c; 4 S. 1, 1, 3/3.

[79] 2 CG. 81; 1 S. 8, 5, 2/6; ib., 17, 1, 2/c; E. 5.

[80] Esta parece ser la doctrina de Santo Tomás cuanto al cuerpo resucitado. Cfr. 4 CG. 81. Podría sorprender una afirmación que hace Santo Tomás cuando sin preocupaciones teológicas habla de la compenetración en 4 P. 13 y dice que "sive sint [dos cuerpos] cum passionibus sensibilibus sive non", la compenetración es imposible, toda vez que el que dos cuerpos no puedan estar compenetrados no se debe a la materia ni a las afecciones sensibles, sino a las dimensiones en las que sólo puede reconocerse diversidad en el orden situal. Evidentemente hay que interpretar esta afirmación en sentido de imposibilidad física, no metafísica, en consonancia con otros pasajes en los que el Santo puntualiza, como hemos considerado. No hay aquí por tanto fundamento para decir que el existencialismo de la individualidad en Santo Tomás, excluye la intervención de la cantidad tanto "quoad esse rei, como quoad fieri eius".

homoespecífica, aun siendo un criterio de composición esencial, no lo es de composición hilemórfica sublunar, que es la que nos interesa comprobar si aparece en Santo Tomás inferida a partir de este dato, con independencia del de la mutación substancial.

Por eso a mi modo de ver no es posible mantener la opinión de que el Santo Doctor estableció fixísticamente por este camino el hilemorfismo sublunar, porque él no pudo menos de tener conciencia de que por este camino no podía ir tan lejos.

No solamente él no adujo este argumento, sino que creo que tampoco puede ser aducido hoy sin renunciar al tomismo integral de Santo Tomás, porque aunque hoy no haya lugar a distinguir entre hilemorfismo celeste y sublunar, queda siempre en pie la imposibilidad de identificar 'apriori' la materia, que según la mente de Santo Tomás llamaríamos divisible, con la que él llamó generable comentando a Aristóteles. Ahora bien, un complejo materia-cantidad en el que solamente intervenga la materia divisible, es apto para fundar la pluralidad homoespecífica, y no lo es para fundar la corruptibilidad; sin la cual no es posible decir que se ha llegado al hilemorfismo propio de los cuerpos de nuestra experiencia.

Sólo recusando la ciudadanía metafísica a la pluralidad de materias primas, cada una potencial solamente en una línea de perfección, es posible identificar a priori la materia puramente potencial implicada por la pluralidad numérica, con la materia puramente potencial implicada por la corruptibilidad, que es "ens in potentia tantum" en toda línea de perfección sensible. Pero recusar esta ciudadanía es, desde el punto de vista histórico, disentir abiertamente de Santo Tomás; y desde el punto de vista especulativo, quizás precipitado, porque de la noción misma de potencia parece que se sigue obviamente la potencialidad en una sola línea de perfección, en razón de la ordenación transcendental a un acto específico; ordenación que constituye la esencia misma de la potencia-materia. Sólo después de constatada la transmutabilidad, y dentro del área de constatación, se podrá afirmar la potencialidad de una materia en varias líneas de perfección.

El Aquinate pudo sin embargo hacerlas coincidir funcional y entitativamente, porque conocía de antemano que en los cuerpos sublunares, únicos que presentan diferencialidad puramente numérica, se da la corruptibilidad substancial simplemente dicha, cuyo principio radical, la materia generable, potencial en toda línea de perfección sublunar, es también apto para desempeñar la función individuante, "mediante quantitate". Pero no pudo postular por razón de pluralidad numérica dentro

de la especie, que el principio de esta pluralidad fuera un "ens in potentia tantum" en toda línea de perfección específica sensible. La materia generable es principio necesario y suficiente de corruptibilidad y de pluralidad, pero la materia divisible sólo es principio necesario de pluralidad, no de corruptibilidad; es decir, que por este camino no pudo Santo Tomás llegar a detectar la materia prima que él ponía en los cuerpos sublunares.

Creo que hablando sistemáticamente puede decirse con toda verdad, que el argumento que el neoescolasticismo aduce en pro del hilemorfismo, a partir de la divisibilidad y de la multiplicabilidad numérica de los cuerpos dentro de la misma especie, es de genuina inspiración tomista, pero no creo que pueda decirse, hablando históricamente, que Santo Tomás pensase en semejante argumentación para establecer el hilemorfismo sublunar y desde luego no con el alcance que hoy a veces se le pretende dar [81]. La aduce expresamente, como ya hemos considerado, para establecer el hilemorfismo de los cuerpos celestes; pero lo puede hacer porque él ya supone el hilemorfismo sublunar, detectado por vía de mutabilidad substancial, y la teoría de la individuación que se funda en la peculiar estructura de los cuerpos inferiores; aducirla también respecto de éstos implicaría una manifiesta petición de principio.

LUIS M. SANZ CRIADO, S. I.

[81] A. G. van Melsen expone ampliamente una original variante de este argumento, fundado en la estructura específico-individual de los seres materiales. O.c., pp. 115-125. Es acertada la observación que hace C. Paris en la recensión de la obra de van Melsen: "En este planteamiento del hilemorfismo—movido por evidente impulso de claridad e indiscutibilidad—la clásica teoría resulta intensamente difuminada en sus perfiles [...]. ¿Sigue siendo esta forma de pensamiento el hilemorfismo aristotélico? ¿Responde a las mismas intenciones? ¿O constituye sólo un patrón mucho más genérico para pensar la realidad física, que la tarea estrictamente cosmológica debería aun recortar, más precisamente en sus contornos? Porque la existencia de un esquema generalísimo materia-forma, es obvia, mas ella podría aplicarse a sistemas cosmológicos bastante distintos del peripatético, por ejemplo, en nuestros días, en fuerte medida al de Whitehead", *Convivium*, 2 (1957) 127.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN MAX SCHELER

Corría el año 1918. La guerra no había terminado y los espíritus de las potencias combatientes aunque mostraban cansancio no contaban con la cercana posibilidad de deponer las armas. En esos momentos de lucha indecisa, cuando todavía el pesimismo de la derrota no se había apoderado del pueblo alemán, presentó el filósofo Max Scheler un artículo a la revista *Hochland* para que fuese publicado. El artículo era una visión del futuro de los inevitables años de postguerra cuando invade el sentimiento de que todos los valores predominantes han sufrido un descalabro. La derrota militar y las conmociones políticas quedan al margen del centro de la desolada realidad que presenta no a una u otra nación, sino a toda la humanidad afectada por el fracaso. No fue el hecho de que la primera guerra tomara caracteres de guerra mundial, sino la lucha de la cultura occidental dentro de su mismo seno, de una cultura filosófica que sacrificaba al individuo en aras de la diosa humanidad según las directivas trazadas por el vitalismo y evolucionismo, lo que hizo reconocer que ese valor absoluto atribuído a la humanidad en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX en ninguna forma le correspondía. Scheler tituló su artículo con las palabras "Para una renovación religiosa", y en efecto, su propósito era encauzar las energías espirituales del hombre de nuevo hacia el objeto de sumo valor: Dios.

En esa hora de postración y de intenso sufrir, cuando el corazón mismo del hombre se ha conmovido en lo más profundo, es el momento más propicio para sentir la voz fuerte o suave de lo Absoluto y Eterno que se descubre como lo consistente detrás de las ruinas humeantes de los ídolos. El hecho mismo de tener ídolos es índice de que existe en el hombre un resorte interno que lo impulsa hacia lo divino.

Scheler escudriña el corazón humano, lo estudia en sus ambiciones perennes, en lo que coloca por encima de todo, en sus aspiraciones incondicionales, y ve en estos elementos el órgano con que el hombre capta a lo divino. Esta abertura a lo absoluto queda intacta después de las conmociones más profundas, y precisamente por eso hay que encauzarla a su objeto proporcionado. La exaltación de la humanidad como tal ocupa el centro de todos

los valores, llevada en los hombres de un progreso siempre constante y prometedor, profetizada por los hallazgos de la palenteología, cantada por la prosa embriagada de Nietzsche. Pero, ¡ay!, esa diosa estaba sedienta de sangre, y millones fueron sacrificados a sus pies. Esa humanidad que se destruye a sí misma se desplomó en el fuego del sacrificio. La inconsistencia de esa idea en el terreno de la realidad la relegó definitivamente a la región del sueño. El triunfo de la humanidad como género se mostró ser solamente un ídolo de quien no quedaba sino un desengaño cruel. La pregunta irónica de Bayle a propósito del panteísmo de Spinoza si Dios se hace la guerra a Sí mismo cuando hay guerra, se pudiera hacer a todos los que soñaron en la exaltación de la humanidad, y la respuesta es que esa humanidad que se destruye a sí misma no tiene sino un ser idealizado, y sólo demuestra su debilidad y su propio desmoronamiento. Difícil es entender, dice Scheler, cómo es posible que en estos años de guerra haya aparecido el libro "La Religión", de Alfredo Loisy, donde se propugna la idea de la religión de la humanidad, la fe positiva en la humanidad. Loisy no era filósofo y, por lo tanto, no pudo captar el signo de los tiempos y siguió ofreciendo al público trabajos atrasados. Scheler, al contrario, se adelantó varias décadas a su tiempo e hizo referencias al ritmo de nivelación creciente en lo social, político, aun en lo religioso. La "renovación" religiosa de la cual habla Scheler es estrictamente una re-novación de los antiguos valores olvidados. En ninguna forma se trata de inaugurar una nueva religión.

Scheler torna la vista atrás a las edades patrísticas y presenta una renovación de las ideas de San Agustín como fundamento filosófico de la religión. Cuando Scheler ofrece la consideración de lo "eterno" en el hombre, sigue la misma trayectoria augustiniana en su concepción de lo temporal. Lo eterno en el hombre, su punto de contacto con lo decisivo y absoluto no es un sustituto del tiempo si no está situado al lado del tiempo y lo encierra comprensivamente. Lo eterno no es el refugio de los que huyen de lo temporal, ni tampoco es una prolongación indefinida del tiempo. Es precisamente la intervención de lo eterno en el tiempo lo que da significado a la historia. Scheler se dirige al hombre histórico, al hombre doliente, y sin sacarlo de su ambiente concreto le muestra que en las entrañas mismas de su ser y de su vida radica la honda nostalgia de Dios, por quien siempre ha suspirado el hombre aun sin saberlo. La experiencia religiosa, punto de partida de las reflexiones de Agustín como de las de Scheler, conduce a la afirmación que hay un contacto de Dios con el alma anterior a toda formulación conceptual de lo divino. La fenomenología habría acercado el pensamiento de Scheler al de Agustín por un doble camino: por el predominio del mundo de las esencias, de lo platónico y por el análisis de las experiencias concretas.

Siendo el hombre el lugar de las vivencias religiosas, es natural que Scheler comience su fundamentación de la religión con una Antropología, porque "solamente de la esencia del hombre podemos deducir cuáles son los verdaderos atributos de la suprema Causa de las cosas" (Pw 13). De esta manera la esencia del hombre constituye la entrada al conocimiento de Dios. Grande es el poder de penetración de Scheler en el santuario del espíritu humano y sus análisis de los actos religiosos lo han colocado entre los grandes conocedores del hombre. Para la ascensión a Dios desde el espíritu limitado utiliza Scheler

el principio de que existe una correspondencia necesaria entre el mundo y el espíritu, entre el Ser y los actos del espíritu, y estando el ser que conocemos existiendo con anterioridad a los actos humanos e independiente de los mismos, debe tener como correspondiente un Espíritu—que no es el nuestro—y que esté dotado de los mismos actos y operaciones, por medio de los cuales el espíritu humano tiene acceso al ser.

Este método, que Scheler llama deducción trascendental, le sirve para determinar la existencia del Espíritu absoluto Dios, y a su vez sus relaciones con el mundo, la Creación y la conservación. Esta vía hacia Dios, por la propia experiencia de la finitud y de la idea del absoluto, está situada en el mismo terreno de las vías tradicionales, porque todas suponen el concepto del Absoluto y tienen al finito como punto de partida. Por esta vía de la vivencia, de la propia insuficiencia y total dependencia de Dios quiere probar Scheler que Dios es un ser personal. Por ser personal entiende Scheler el Dios que se revela a sí mismo, el Dios que dialoga con el hombre, el Dios que ama, juzga, dirige, en una palabra, el Dios de la Religión.

Estas exigencias de la personalidad de Dios colocan al pensamiento de Scheler—sin que él lo pretenda—más allá de los presupuestos que puede tener la "pura razón" al plantearse la cuestión del ser personal de Dios. Y aunque Scheler habló como filósofo y describió como tal las vivencias religiosas, la decisión de la cuestión de hecho, a saber: si en el estado actual del hombre se puede tener una idea de la personalidad divina que no sea adquirida a través de la elevación sobrenatural, pertenece a la competencia de la teología.

Con estas necesarias salvedades seguiremos la trayectoria del pensamiento de Scheler en lo que respecta al conocimiento de Dios en tres puntos principales:

1. Conocimiento del Ser personal de Dios.
2. Conocimiento del Ser espiritual de Dios.
3. Conocimiento de la Existencia de Dios.

Lo sustancial de estas ideas se encuentran en el libro *Vom Ewigen in Menschen*, en la Sección intitulada "Probleme der Religion", en el segundo capítulo, donde se determinan los atributos de lo Divino y se analizan los actos religiosos.

1. *Conocimiento del Ser personal de Dios.*

El dilucidar la cuestión del acceso al ser personal de Dios y determinar los puntos donde puede tener lugar este acceso, ocupa un lugar preminente en la filosofía de la religión, ya que señala, según la opinión de Scheler, el punto crucial que separa a la razón "espontánea" de la razón ilustrada por la fe. Moviéndose la religión en el plano de lo personal, del diálogo entre el hombre y Dios, toda presentación filosófica del fenómeno religioso debe necesariamente tratar de determinar la posibilidad del conocimiento del ser divino en cuanto es ser personal.

Se pudiera plantear la cuestión en estos términos: ¿Puede el espíritu humano dejarlo a sus propias fuerzas, esto es, sin ninguna manifestación de parte de Dios, de su ser personal, llegar a conocer que el espíritu divino es tam-

bién un ser personal? La pregunta puede hacerse de otro modo, y es el que adopta Scheler: ¿Pertenece a la esencia del ser personal de Dios que sea conocido solo directamente, sin mediación, esto es, gracias a la espontánea revelación de Dios mismo? Scheler prefirió este segundo planteamiento de la cuestión al primero para mostrar más claramente que el núcleo del problema no reside en la potencia cognoscitiva del hombre, sino que atañe a todo ser personal y en particular al ser personal divino. Se trata menos de la capacidad humana para conocer lo personal cuanto de la cognoscibilidad misma de todo ser personal.

Se pregunta, por consiguiente: ¿Cómo puede la persona llegar a ser conocida? Scheler entiende por persona el principio de unidad de los actos del espíritu, él define a la persona partiendo de los actos:

"Persona es el orden estructural situado fuera del tiempo y del espacio que comprende los actos cuya totalidad concreta determina cada acto individual y cuya variación total implica la variación de cada acto individual, esto es, persona es una sustancia-acto." (Sy 241.)

¿Qué quiere decir esta palabra compuesta: substancia-acto? Ciertamente no entiende Scheler la persona como el portador substancial de los actos, ni la coloca bajo categorías que puedan reducirse en alguna manera a la de substancia. El acento en esta definición ha de colocarse en la idea acto. En el concepto de persona se han vertebrado los actos no en su dimensión ontológica, sino en su valor ético. Por tanto, el investigar el concepto de persona es tarea no de la metafísica, sino de la metapsicología. Si se pone a la persona bajo la categoría de acto es posible determinar entonces con más exactitud el concepto mismo de persona. En primer lugar, la persona así como cualquier acto no puede ser conocida sino en la co-realización (Mitvollzug) de actos. El acto no puede ser objectivado, por lo tanto, no es suceptible de representación conceptual. Se puede, sin embargo, conceptualizar la existencia de un acto en cuanto el cognoscente se identifica con el acto por medio de su co-realización. En segundo lugar, la aparición del existente en la región de los actos posee un carácter imprevisible y accidental, por lo tanto, ni esta misma existencia ni la esencia y cualificaciones de los actos pueden ser conocidas por medio de un estricto proceso deductivo.

De aquí se sigue que todas las representaciones y sensaciones que sobre un hombre puedan tenerse, más aún, todas las conclusiones lógicas que de dichas experiencias sensibles puedan deducirse, en ninguna forma pueden conducir al conocimiento de la persona humana, del individuo, si esta persona no se manifiesta a si misma por medio de la palabra, de la escritura, del gesto. Porque solamente a través de estas manifestaciones espontáneas pueden conocerse sus actos del espíritu, sus juicios, odio, amor. La persona puede callar y ocultar y silenciar sus propios pensamientos.

Por consiguiente, reside absolutamente en el poder de la persona el darse a conocer como tal o no. En este sentido afirma Scheler, que en relación al conocimiento espontáneo toda persona es un ser transinteligible.

El poder callar y ocultarse es una prerrogativa de la persona, sobre todo otro ser meramente vital y "muerto", precisamente en virtud de su espiritualidad. Si el hombre fuera un ser puramente espiritual—como los ángeles—,

podría ocultar no sólo el contenido y determinación de su persona, sino también su existencia.

En virtud de la interdependencia de la persona y del elemento corporal hay en el hombre indicios necesarios de su ser personal, y existe en él la posibilidad de ser conocida la existencia de su persona por vía de co-visión y simpatía de tal forma, que la realidad del ser personal nunca puede ocultarse totalmente a otros hombres. El ángel puede aislarse completamente, no así el hombre, que está unido substancialmente a las manifestaciones automáticas del mundo y de la materia.

La doctrina antropológica de esta concepción consiste en que el hombre es un ser social y comunicable en virtud de su unión con la materia y no por causa de su espíritu solamente.

Scheler utiliza los principios indicados para hacer las siguientes consideraciones acerca de la cognoscibilidad de Dios como ser personal.

Siendo Dios un ser infinitamente espiritual que no entra en ninguna clase de composición con la materia, es su potestad de manifestarse como también de ocultarse de un grado de perfección absoluta. Con otras palabras: la potestad de revelación y de aislamiento se extienden en Dios no sólo al contenido de su ser personal, a su modo de personalidad, sino también a la existencia y realidad misma de su ser personal. A esto se añade que Dios a causa de su suma perfección y distancia infinita de los demás seres posee un dominio total sobre la cognoscibilidad de sus actos internos.

"Es claro que mientras mayor sea la distancia entre dos espíritus en lo relativo a la Perfección y soberanía, dependerá en mayor medida el conocimiento del más perfecto por el menos perfecto del grado de revelación espontánea por parte del espíritu más perfecto." (E 332.)

Es de la esencia del ser personal de Dios que su existencia, por así decirlo, sólo pueda abrirse desde dentro y en ninguna forma desde fuera, sea por medio de una conclusión deductiva, sea por cualquier otra cadena de proposiciones que se basen en el conocimiento humano espontáneo.

Hay intuiciones primarias en el plano filosófico que se refieren a la suma perfección del ser divino, a su valor absoluto y a su ser espiritual. Esas intuiciones permiten expresar fórmulas como éstas: "el valor persona es el valor más elevado", "un espíritu concreto requiere como sujeto a una persona". Estas fórmulas, con todo, tienen solamente un carácter hipotético, solamente en el plano de las esencias y de las relaciones interesenciales. Scheler no las aplica a la cognoscibilidad de Dios para "deducir" de ellas en la esfera de la existencia que Dios como ser personal existe.

Apreciación. Scheler admite que se puede demostrar que el ser personal es atributo de la divinidad, pero niega decididamente que pueda ser demostrado como atributo de Dios existente y real. De ahí su famosa afirmación de la demostrabilidad de la indemostrabilidad de Dios como persona. Es de lamentar que él no haya realizado el tránsito fácil de la existencia de Dios a la existencia de su ser personal valiéndose de las relaciones interesenciales entre persona y valor, persona y espíritu que enuncia en la ética. Pudo ser, sin embargo, que Scheler concentró su atención en el elevado pensamiento y con-

cepción de un Dios que se revela al hombre con absoluta libertad, y por el mismo hecho de la revelación muestra ser la contraparte real de las relaciones personales con el hombre que están implícitas en toda comunicación. Esta concepción ha ejercido y ejerce notable influjo aun en la teología estrictamente ortodoxa. Como prueba se puede traer el intento de Karl Adam en darle una formulación escolástica:

"Es más correcto decir Dios se manifiesta a sí mismo a través del mundo, que decir el mundo manifiesta a Dios. Porque no es de la esencia del ser contingente el manifestar a un Dios personal; eso está en su poder sólo en cuanto y en la medida que Dios lo quiera" (*).

El decidir si la explicación de Karl Adam es feliz y está libre de todo resabio de voluntarismo o nominalismo cae fuera de los límites y propósitos de este trabajo

Según Scheler, Dios pudo permanecer en un silencio absoluto y sustraerse completamente de la creación, porque Él no está necesitado a darse a conocer a no ser compelido por el amor. Porque Dios ama es inconcebible la idea de un Dios escondido. La creación presupone el amor, entonces Dios en un acto de amor perfectamente libre manifestó su ser personal. Resumiendo: un acto libre de amor está detrás de la cognoscibilidad real del ser personal divino. El misterio de un acto de amor al mismo tiempo libérrimo y necesario eleva el pensamiento de Scheler y lo hace expresar en términos poéticos:

"La libre revelación, el continuo susurrar en lo profundo del centro de la persona de cada ser racional finito, el prolongado y continuo brillar de la luz inextinguible en el espíritu finito, la unión de todos los espíritus finitos en la unidad del amor y de esa luz en una totalidad solidaria..., esto no puede separarse de la idea y de la esencia de un Dios posible que entre sus atributos posee aquellos también que según los absolutamente válidos Axiomas de la ética le corresponden." (E 333.)

Esa manifestación de Dios por el amor a través de la creación no presupone ni implica—dice Scheler—ninguna revelación positiva, ningún acto fuera del acto creador. Esta revelación 'natural' tiene su lugar adecuado en el campo de los valores, mejor dicho, en el campo de las facultades humanas para apreciar los valores. Son los actos que tienen como objeto correspondiente lo sagrado. Si esta capacidad para captar lo religioso y sagrado es natural e incluída en la esfera de la facultad orgánica para apreciar los valores, se puede deducir que el conocimiento de lo sagrado en fe y amor pertenece, en cierto sentido, a la filosofía axiológica.

2. *Conocimiento del ser espiritual de Dios.*

Después de haber tratado sobre la cognoscibilidad del ser personal divino es éste el lugar más apropiado para exponer el pensamiento de Scheler en lo relativo al conocimiento de Dios como espíritu. Porque persona y espíritu están íntimamente ligados en la filosofía de Scheler. Se puede pensar en la

(*) Karl Adam Glaube und Glaubenswissenschaft, Rotenburg, 1925, pág. 62.

tesis que cada espíritu *concreto* exige como sujeto a una persona. Se puede también citar este otro pasaje:

"Según lo hemos acostumbrado desde hace años, utilizamos el término 'espíritu' para designar toda la esfera de actos, ya que queremos designar todo aquello que tenga la esencia de acto, intencionalidad y experiencia sensitiva. Sigue de lo dicho que todo espíritu es esencialmente personal y que un espíritu impersonal es un contrasentido. Persona es la forma de existir de todo espíritu, siempre que se trate de todo espíritu concreto." (F 399.)

En el análisis de las relaciones del espíritu para con el mundo es donde encuentra Scheler el punto de apoyo para el conocimiento de Dios como espíritu.

Como la persona es el principio de unidad de los diferentes actos espirituales, así también el mundo es la concretización de todos los objetos. Cada objeto pertenece a 'un' mundo. Más aún, a cada persona corresponde un mundo y solo uno. Cuando se dividen los objetos por regiones y se habla de objetos del mundo interior, del mundo exterior, etc., en ese momento no se hace sino la abstracción de esos objetos. Solamente como parte de un mundo (y de uno solo) adquieren los objetos su concretización. En oposición a los objetos, la persona no es parte del mundo, sino permanece fuera del mundo como su contraparte. El mundo, pues, tiene una función de unificación y es, además, principio de concreción de los objetos que se relacionan con una persona determinada. El mundo se ha para con los objetos como la persona para con sus actos, por lo tanto, la persona no puede ser nunca parte del mundo, ambos se contraponen frente a frente en su totalidad funcional.

El mundo a que se refieren las pasadas consideraciones no es "el" mundo, sino un mundo relativo y personal.

Además de mundos relativos y personales existe el mundo absoluto, que, sin embargo, no equivale a la 'idea' de mundo según Kant. Porque "el" mundo es también una esencia concreta e individual, no una idea. Con todo, aunque este único mundo es uno y el mismo, tiene para cada persona una 'forma' diferente. Por lo tanto, no es posible reducir al mundo a un concepto universal, esto es, que valga para todos los espíritus. Lo que se pueda decir sobre el mundo no es valedero ni tendrá la aceptación de todos los hombres. Pero esas proposiciones sobre el mundo tienen una legitimación y valor individual-personal.

Aquí vemos de paso que Scheler niega la equivalencia entre verdad trascendental y verdad universal (válida para todos). Esta afirmación no descansa en un relativismo o en una concepción antropomórfica del conocimiento, sino en la relación esencial que existe entre la persona y su mundo circunstante. Como los conceptos tomados del mundo circunstante acompañan también todos los enunciados relativos al trascendente, la verdad es relativa solamente en el sentido de la expresión y de la comprensión parcial del objeto. Por lo tanto, la forma del mundo "único" permanece diversa según la diversidad de los observadores; y porque su acceso a él es diferente, no se puede esperar que sea expresado por conceptos de valor universal.

La idea de un mundo único despierta otras preguntas: ¿Es evidente la unidad del mundo? ¿Cuál es el origen de la idea de semejante unidad? ¿En qué

consiste esa idea? ¿Es sólo una categoría o forma de pensar? ¿Cuál es la fundamentación lógica y real de esa unidad?

Lo primero que un análisis fenomenológico descubre en la idea de mundo es su unidad. Si tomamos esto como un "datum", es evidente. El mundo no fuera mundo (cosmos) de no ser único. La unidad del mundo es una propiedad de la esencia y no una propiedad del concepto, así como cuando se piensa en la idea universal de mundo valedera para todos los mundos particulares. Tampoco esa unidad del mundo tiene que ver con la vinculación y orden de todos los atributos del mundo. Llegamos a esta proposición: La unidad del mundo consiste en su concreción. La unidad, hemos visto, es un atributo óntico, que tampoco presupone la existencia real del mundo.

Nótese, sin embargo, que Scheler habla siempre 'como si' el mundo realmente existiera. Por lo tanto, él levanta esas relaciones esenciales entre los atributos del mundo alrededor de su supuesta realidad, que sigue siendo puesta entre paréntesis por el método fenomenológico. La serie de hipótesis sigue este orden: si se supone la realidad del mundo, se sigue su concreción; si se supone el ser concreto del mundo, se sigue su unidad.

Este mundo absoluto, que es independiente del hombre, que no es la contraparte de los actos humanos, se llama en la terminología de Scheler el macrocosmos. Fue escogido este término para indicar que todos los demás mundos personales son partes de este gran mundo absoluto y por eso no pierden su respectiva totalidad.

Si el mundo personal tiene como contraparte una persona, también debe tener el macrocosmos (el mundo de los mundos) una persona espiritual como término de correlación. Si la persona humana es principio de unidad para sus propios actos y, por consiguiente, para el mundo (su mundo), de igual forma el espíritu correlativo al macrocrosmos es la causa última de su unidad. El correlativo personal del macrocosmos es el fundamento de su unidad en cuanto es causa de concreción y de su realidad.

"Entonces se da simultáneamente la idea de Dios con la unidad, identidad y unicidad del mundo." (F 406.)

Vemos que de la mutua correlación mundo-espíritu deduce Scheler la idea de un Dios espiritual (y personal) como el correlativo espiritual del macrocosmos.

El grandioso pensamiento de Scheler que está a la base de su concepción de la unidad del mundo consiste en afirmar que el principio de unidad del mundo no es inmanente al mundo, sino que existe fuera de éste. Con esta concepción quedan a "limine" excluído todo peligro de desviación panteístata en la explicación de la unidad y del orden del cosmos:

"Toda unidad del mundo (como también todas las variaciones del monismo y panteísmo) que no presupone un regreso a la concepción de un Dios personal, igualmente toda suerte de sustituto del Dios personal, ya sea por la 'razón universal', ya sea por un 'orden ordenador' (Fichte en su primer período), ya sea por 'ordenador moral del mundo' (Kant), ya sea por un 'sujeto' lógico infinito (Hegel), ya sea por un inconciento impersonal o suprapersonal, todos estos sustitutos son filosóficamente unos contrasentidos." (F 407.)

Así pensaba Scheler sobre el panteísmo en su primer período. Más tarde, en 1926, en el prólogo a la tercera edición del "Formalismus", retractó expresamente la sección del libro de donde ha sido tomada la cita arriba.

Pertenece también al primer período de la filosofía de Scheler su opinión de que el conocimiento de Dios es necesariamente anterior a la concepción unitaria del mundo. Dicho de otra manera: solamente a través de una filosofía teísta se puede llegar a la idea de la unidad del mundo. De ahí se sigue que el materialismo no se preocupe por la armonía.

"... la suposición de un mundo uno y único es consecuencia de la suposición de un creador único. Esta consecuencia rige en el orden lógico y en el real (por eso no se puede demostrar tan fácilmente que Dios sea la suprema causa del mundo, como corrientemente se cree). El mundo es mundo (y no caos) y el mundo es solamente un mundo sólo por ser el mundo de Dios, sólo por ser la misma voluntad y espíritu infinito quien actúan en todos los seres." (E 107).

Hemos visto que del análisis de la relación mundo-espíritu se sigue la existencia de un Espíritu como correlativo al mundo. Esta es una correlación que fenológicamente no es sino simultánea, por tanto, determinar a quién corresponda la prioridad lógica en lo referente al conocimiento de la unidad sería exceder los datos del fenómeno.

Se puede resumir lo dicho en dos tesis principales que sirven, además, de punto de partida para un desarrollo posterior del tema:

1. Con la idea del mundo se da la idea de un espíritu absoluto y personal.
2. La unidad del mundo está fundada en última instancia en un principio trascendente.

La primera tesis es una consecuencia del principio de la intencionalidad de los actos del espíritu y viceversa de la ordenación que el ser dice al espíritu:

"A todo conocimiento y a todo acto intencional corresponde un ser y a todo ser corresponde un posible conocimiento; análogamente a todo amor y preferencia corresponde un valor y a todo valor corresponde un (acto de) amor y preferencia." (E 181.)

Aunque esta proposición se refiere al carácter intencional del espíritu humano, extiende con todo Scheler su valor y validez a todo espíritu y a todo ser, porque esta proposición está basada en una intuición que tiene por término el espíritu como tal. Aquí se pudiera hacer una observación crítica. Se puede, en efecto, preguntar por qué Scheler está tan seguro de haber tenido al espíritu como tal como término de su intuición cuando ésta fue dirigida al espíritu humano. Aquí se presiente el punto más fuerte como también el más débil de un método que confía demasiado en las intuiciones hechas sobre el espíritu humano para luego extenderlas a otras regiones del ser.

Resumamos el tema. El correlativo espiritual del mundo es un espíritu que no es el del hombre, porque el mundo existe del todo independiente del hombre. Para comprobar este aserto provoca Scheler a la íntima experiencia de que ninguna actividad racional puede construir su objeto en el mundo:

"El hecho de que el ser se refiera al espíritu humano en alguna de las relaciones y correlaciones que hay entre ser y espíritu, cuales son conocimiento-ser intencional,

amor-valor-voluntad-resistencia, ésto ni pone al ser como existente ni le altera su existencia."

"Los actos espirituales humanos pueden empezar y terminar, mientras el objeto permanece en su trascendencia totalmente inmutable." (E 180.)

Como consecuencia de esa experiencia queda excluído el hombre de ser contraparte espiritual de el mundo. Dios es, en cambio, el único ser que se mantiene independiente del mundo más aún que puede dar la realidad al mundo.

En esta forma se ha demostrado que Dios es no solamente ser espiritual, sino también fundamento del mundo.

Scheler llama a la dependencia del mundo de Dios la inmanencia del mundo en Dios.

Este último paso del proceso está basado en las siguientes proposiciones:

1. El mundo exige necesariamente un espíritu de quien totalmente depende.
2. El mundo es independiente del espíritu humano.

Apreciación. Dirijamos la atención a estas dos proposiciones que acabamos de enunciar. Ambas son el resultado de un análisis fenomenológico del espíritu *humano*. La primera aspira a una validez universal en cuanto se refiere a una relación esencial entre el mundo y espíritu en cuanto tales. La segunda proposición, al contrario, se restringe al espíritu humano. ¿De dónde procede esta diferencia? En el fondo de la cuestión se ve que la problemática de la determinación de la extensión de la validez de una intuición esencial permanece abierta. Un método fenomenológico como es el de Scheler es insuficiente mientras no se fundamente el límite y los niveles de los resultados. Lo cual se hace todavía más manifiesto cuando consideramos que una intuición del mismo objeto (en nuestro caso el espíritu humano) conduce a resultados opuestos (dependencia e independencia del mundo del espíritu). Entonces esta antimomia debe resolverse. Una posible solución sería determinar los factores que hacen que el espíritu humano se aparte de los postulados del espíritu en cuanto tal.

Por otra parte, no se puede esperar una discusión detallada de este problema metodológico cuando Scheler desarrolla el tema de la espiritualidad en Dios porque el centro de gravedad del tratado no es la consideración filosófica, sino la descripción de una experiencia *religiosa*. Las dos proposiciones antinómicas son los hilos que corren ocultos dentro de una experiencia total.

En la experiencia que lleva consigo la afirmación de que Dios es un ser espiritual aparece también que la razón humana es el correlativo espiritual del mundo de las ideas, o sea, del logos, y es también modelo de todas las actividades espirituales finitas del hombre. En esa misma experiencia queda incluída la representación del espíritu humano como espejo y reflejo de la razón infinita.

3. *Cognoscibilidad de la existencia de Dios.*

Conocer la existencia es algo diferente a dar juicios sobre existentes. Aquello consiste en un conocimiento antecedente a toda formulación basada en la lógica. La experiencia religiosa, como toda experiencia del ser existen-

te se encuentra en el terreno de los conocimientos inmediatos que no han pasado a ser reflejos y no han sido expresados con sentencias.

De aquí se sigue que la verdad de las primeras experiencias religiosas no consiste en la rectitud del juicio. Porque aquí no puede haber lugar a la llamada verdad lógica, la igualdad entre la sentencia y el objeto, sino más bien la igualdad entre el fenómeno y la realidad, lo que puede llamarse verdad fenomenológica. Puesto que la fenomenología estudia la esencia de las cosas tal como se muestran (los fenómenos), le corresponde a ella la tarea de determinar la relación entre fenómenos y contenido y de hallar los criterios que establezcan la verificación de igualdad entre la apariencia y lo legítimo. En este sentido se dice que un objeto es legítimo cuando es realmente aquello que muestra o significa. La significación de un objeto no es lo que el observador piensa de él, sino la exigencia immanente de significación que radica en el mismo objeto. Lo contrario de verdadero es en la esfera fenomenológica no lo falso, sino lo meramente aparente, que consiste en que el objeto no es aquello que significa y muestra. Lo meramente aparente origina en el observador el engaño. El engaño contrariamente al error tiene siempre un contenido real. Por lo tanto, es indiferente que al engaño siga este o aquel juicio. El error sólo existe en la esfera de los conocimientos mediatos y obtenidos por procesos lógicos. Por esa razón pueden los errores ser eliminados aplicando con rectitud las reglas de la lógica. La falsedad que está implícita en todo engaño, no puede reducirse a la imperfección lógica del pensamiento. No es de la competencia de la lógica superar la falsedad del engaño. ¿Cómo, pues, puede ser descubierta y corregida esa falsedad?

Scheler responde: el desengaño es la única puerta de escape de engaño. Sólamente a través del desengaño puede ser lo meramente reconocido como tal y el desprenderse y desviarse de lo aparente es condición indispensable para la comprensión de lo legítimo. Con otras palabras: el camino hacia lo legítimo pasa necesariamente por el desengaño. Esto no quiere decir, sin embargo, que el desengaño baste para el encuentro con lo legítimo, sino que señala la ruta hacia él.

Todavía otra consideración preliminar. En la concepción de Scheler, la región de lo religioso es absolutamente consistente, cerrada y fundada en sí misma. El fundamento de toda la estructura radica en los fenómenos primeros que se dan a manifestar en los actos religiosos elementales. Puesto que la religión se justifica a sí misma, no es capaz de ser deducida de otros principios fuera de los suyos propios. Por lo tanto, si se quiere justificar la verdad de la religión o mostrar (demostrar) su fundamentación, habrá que probar la legitimidad del contenido real de los fenómenos religiosos fundamentales. Se pregunta entonces no si la religión es sistemáticamente consistente sino lo que interesa saber es si los fenómenos antecedentes a la formulación lógica son de contenido aparente o legítimo.

Volvamos al tema inicial de la congnoscibilidad de la existencia de Dios. Según Scheler, la existencia de Dios sólo puede ser conocida en una experiencia inmediata. Se trata de una experiencia personal de la realidad del Dios personal, se trata de un contacto inmediato con la divinidad, experiencia que Scheler llama experiencia mística supraconfesional. Al acto religioso

que así se designa corresponde la revelación natural de Dios en cuanto es diferente a la revelación positiva. Se podría preguntar si aquí se trata de un proceso inductivo por el que se llegaría a demostrar la existencia de Dios basándose en un conjunto de experiencias místicas sacadas de la historia de las religiones. No, esa no es la vía que sigue Scheler. El, si se quiere va más allá de esa inducción ya que busca demostrar que en la esencia del hombre radica la posibilidad de la experiencia religiosa. La posibilidad de experimentar la existencia de Dios no se funda en alguna facultad especial de la naturaleza que sea propia sólo de algunos seres dotados, por ejemplo, como el talento músico. Scheler afirma que tal experiencia es accesible a todo hombre y de hecho se realiza cuando se cumplen sus condiciones.

1. La primera condición consiste en una disposición del espíritu de extremo recogimiento y concentración en la cual la persona realiza la experiencia íntima de sentir que las regiones superiores del espíritu son en sí consistentes e independientes del alma vital. Se trata de la experiencia de la independencia radical del espíritu respecto a lo vital. En ese momento contempla el espíritu la actividad concomitantes del alma vital solo como materia de su propio dominio. Este estado es análogo al de perfecta dedicación del genio que se entrega a su trabajo en tan completa disposición espiritual, que no es perturbado por los impulsos inferiores. Esta 'inspiración estática' se distingue de la experiencia mística, en cuanto aquélla puede formular un juicio y reflexionar sobre sí misma, mientras en la experiencia mística sólo hay lugar a una vivencia inmediata de ella misma.

De paso puede notarse que Scheler en su primer período exige de todo filósofo que tenga dominio propio, y esto como condición para poder apreciar toda la riqueza de contenido de los fenómenos:

"El dominio propio como divisa de cierta reserva o como medio para objetivizar los impulsos espontáneos quebranta la concupiscencia natural y es la condición moral para lograr la adecuación que sube desde cero hasta lo sumo en la riqueza de datos del contenido del mundo." (E 90.)

2. La segunda condición es la vía del desengaño ya mencionada arriba. El desengaño presupone un engaño y ambas experiencias pertenecen a un mismo plano y a idénticas categorías. Dicho de otra manera: el desengaño no modifica la naturaleza del acto adecuado, sino indica que el objeto no es el que corresponde. El acto ya sea que se dirija a un objeto aparente (engaño) ya al objeto legítimo no modifica la propia naturaleza. Por ejemplo, la fe en los ídolos tiene fenomenológicamente las mismas características que la fe en el Dios verdadero.

Scheler afirma que todo hombre en ese sentido realiza un acto 'religioso':

"Existe esta ley esencial: Todo espíritu finito cree o en Dios o en algún ídolo." (E 261.)

"Mantengo que es perfectamente demostrable esta proposición de la filosofía y psicología de la religión, que la conciencia finita no puede escoger entre creer en algo o no creer en nada." (E 398.)

La verdad de esta proposición se desprende de la naturaleza del acto de fe. Scheler distingue la fe-en (faith) de la fe-que (belief). La primera es la

fe personal, el cometimiento total en la persona del profeta y por ende la aceptación de su enseñanza. La segunda es la creencia en el contenido doctrinal. La primera (der Glaube an), se puede traducir por "tener fe". La segunda (der Glaube, dass) se puede traducir por "creer". Aquí tomamos la fe en su primera acepción. Ese acto de fe consiste en la identificación del creyente con el bien creído o con la persona a quien se cree. Ese compenetrarse con el objeto de fe, esa identificación de valores con la respectiva total dedicación a la causa está descrita por Scheler en los siguientes términos:

"Sin ti, en quien yo creo, no puedo existir, no quiero existir, no debo existir. Ambos, yo y tú, bien, juntos nos mantenemos en pie y juntos caemos." (E 398-9.)

No sólo la identificación personal, sino también se alude con esas palabras a una esfera de valores absolutos donde radica el bien que es objeto de la fe. De ahí lo incondicional, absoluto y definitivo de la relación entre el creyente y su objeto de fe.

Todo hombre, cuando se examina seriamente a sí y a otros, encontrará que posee también una esfera de valores absolutos y en esta esfera debe haber necesariamente algún objeto. Tal objeto es aprehendido como un valor absoluto y su determinación es diferente según los individuos y las condiciones de vida.

Scheler menciona las variaciones más corrientes de los bienes aprehendidos como absolutos:

"Para el servidor de Manmón (ese bien) es el dinero; para el servidor del estado absoluto, el estado; para aquel que hace de la nación el más alto bien es la nación. Para el niño es quizá su juguete." (E 399.)

Todo hombre consciente o inconsciente tiene algo que prefiere a todo lo demás. Este hecho es para Scheler tan evidente que llega a afirmar:

"Luego el hombre o cree en Dios o cree en un ídolo. No hay más alternativa." (E 399.)

Todo este análisis de los diferentes tipos de 'idólatras' da el mismo resultado: que el hombre debe necesariamente creer en algo. Si el objeto de la fe es un bien limitado, entonces tiene lugar el llamado endiosamiento del bien, porque ese bien limitado es proseguido con un empeño infinito, es arrancado de la estructura armónica de la esfera de valores relativos y limitados a la que él pertenece, es querido y tratado 'como si' fuera Dios.

Se ve claramente que esta serie de actitudes que son consecuencia de una fe engañada es necesariamente inestable y tarde o temprano debe terminar en desengaño. Pero también el estado de desengaño es transitorio porque tampoco puede durar mucho el vacío que deja detrás de sí el desmenuzamiento de los ídolos. Ese vacío tiene que llenarse otra vez. En realidad, lo que hay en este fenómeno no es un horror al vacío, sino una función que debe necesariamente realizarse. ¿Qué función?, ¿qué inclinación? Nada menos que la inclinación natural hacia Dios, el peso que arrastra hacia Dios a que hace

referencia San Agustín cuando escribió: nos hiciste para Ti y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Ti. Scheler se hace eco de la expresión famosa cuando dice:

"Nuestra razón y nuestro corazón tienen una inclinación e instinto hacia Dios." (E 399.)

Entonces, cuando se desmenuzan los ídolos, cuando se descorre el velo que oculta la idea de Dios, cuando se vuelve a instaurar la jerarquía de valores en el corazón humano, vuelve espontáneamente el acto religioso a su objeto propio y adecuado.

"No está en el poder del hombre elegir entre poseer un bien absoluto o no poseerlo. El hombre sólo puede elegir el colocar en su esfera de valores absolutos o a Dios, que es el objeto adecuado y proporcional a la naturaleza del acto religioso, o a un ídolo." (E 263.)

Podemos preguntar ahora en qué se funda la afirmación de Scheler que Dios es el objeto propio de los actos religiosos. Sin duda el itinerario del desengaño, si ha de fundar el acercamiento a Dios, presupone un análisis profundo del acto religioso en cuanto tal. Gracias al estudio fenomenológico del acto religioso logra Scheler determinar las dimensiones ontológicas de su objeto propio; más aún, se llega a la conclusión de que este objeto efectivamente existe.

Podemos formular la pregunta más exactamente en esta manera: ¿Es posible concebir la naturaleza y existencia de un acto religioso sin la afirmación implícita de que Dios existe? Scheler desarrolla la respuesta en tres momentos:

1. El acto religioso trasciende en su intención a la totalidad del mundo. Esto supone que en la totalidad del mundo entran todas las cosas contingentes, incluso la propia persona. Esto supone, además, que el mundo así totalmente comprendido se coloca en el plano de las esencias trascendentes, supera la determinación presente espacial y temporal y es finalmente concebido como representación de todos los mundos posibles.

Un ser contingente individual puede dar origen a un acto religioso sólo cuando es referido a la totalidad y cuando esa totalidad por él simbolizada es todavía trascendida en sus coordinadas individuales. Con otras palabras, en el origen de todo acto religioso está una apreciación cósmica.

2. El mundo no puede llenar las exigencias del acto religioso. Esta afirmación está radicada en la esencia misma del mundo como totalidad. Por lo tanto, Scheler le asigna la misma validez que tiene toda proposición basada en las intuiciones de las relaciones interesenciales. De aquí se sigue que los ejemplos que se pueden aducir para comprobar el hecho de que el mundo no puede satisfacer las exigencias del acto religioso no son elemento de un proceso inductivo, si no sirven de punto de apoyo para lograr una intuición del mundo y de sus relaciones para con el acto religioso y viceversa, para lograr una intuición en la esencia misma del acto religioso y sus relaciones para con el mundo. En este sentido, y en sólo este sentido, puede el análisis

del arrepentimiento, por ejemplo, poner de manifiesto la insuficiencia del mundo para explicarlo.

Scheler abre su tratado sobre "Arrepentimiento y renacimiento" con estas solemnes palabras:

"En los estímulos de la conciencia, en sus amonestaciones, en sus advertencias y en sus condenaciones percibe el ojo del espíritu de la fe los contornos de un juez invisible e infinito." (E 29.)

Ante todo, la acusación que está implícita en el arrepentimiento no puede entenderse sin un juez a quien ella se dirija y quien juzgue de ella según la ley. Y si ese juez puede perdonar debe él mismo ser el autor de la ley.

Todos esos actos intencionales se llevan a cabo en el acto de arrepentimiento ya sea explícita ya implícitamente. ¿A quién se refieren? Al mismo tiempo experimentamos que nada ni nadie en el mundo puede ser el correlativo, la contraparte objetiva de esos actos. "¿Ante quién nos acusamos, cuando nuestros labios están silenciosos?", pregunta Scheler. De la misma manera cualquiera cae en la cuenta de que la ley que está implícita en el acto de contrición no es una ley terrenal. ¿Quién nos juzga, cuando somos conscientes de ser juzgados? ¿A quién nos dirigimos cuando pedimos perdón? ¿Y quién nos lo da cuando sentimos que nos ha sido otorgado? El mundo ni la esfera de lo contingente puede ofrecer una respuesta adecuada a estas preguntas.

Lo mismo se puede afirmar cuando se examinan otros actos religiosos, como temor, esperanza, etc. Ese temor no es inspirado en algún peligro determinado y limitado. Ese temor no tiene ni fundamento ni objeto.

Igualmente no es posible relacionar el objeto de la esperanza con alguna realidad empírica. Eso que se espera no se ha experimentado, más aún, se tiene la certidumbre de no haberse podido experimentar. Se espera, sin embargo, se tiene la certeza, de que la razón de esperar no se basa en la probabilidad de los acontecimientos contingentes. En resumen, los actos religiosos como alabanza, temor, esperanza, amor, acción de gracias tienen un correlativo que no sólo no se encuentra en el estado presente del mundo y de la experiencia que de él tenemos, sino que sobrepasa todas las síntesis de experiencias posibles que se puedan combinar no obstante lo elaborado y perfectas que pudieran pensarse.

Porque se intuye el hecho que la razón de la insuficiencia del mundo para corresponder como objeto a los actos religiosos no es el grado de perfección de las cosas limitadas, sino el estado de limitación mismo.

El correlativo propio de los actos religiosos sigue siendo el "completamente distinto", el "incomparable". En este momento pide Scheler una explicación filosófica para el exceso de fuerzas espirituales que tiene lugar en los fenómenos que están bajo estudio:

"Sería un hecho perfectamente irracional que todos estos fenómenos (religiosos) se dieran sin que existiera una región de objetos donde se realizara perfectamente lo que a causa del lastre de los impulsos vitales sólo puede en forma velada ser visto, querido, esperado, temido, amado y pensado." (E 258.) "En todo caso la religión tiene que hacerse comprensible."

Hasta ahora ha sido la disposición religiosa del hombre el punto de partida para la argumentación y la prueba de que sólo Dios puede satisfacer las exigencias de esa disposición religiosa. Scheler añade algo más: solamente Dios es la *causa* de esa disposición:

"Si ninguna otra cosa demostrara la existencia de Dios lo haría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de alguna otra cosa que no fuera Dios quien se manifiesta al hombre a través de esa disposición en una forma natural." (E 258.)

3. El tercer momento del análisis de los actos religiosos muestra que éstos son efectos de la intervención y de la revelación de Dios. El acto religioso es una *respuesta* a un acto correspondiente espontáneo de parte del Objeto, ya que es incapaz de construir los elementos que se dan en el objeto. El hombre debe poseer ya en alguna forma la verdad que busca, debe haber ya recibido la gracia a que aspira y por cierto la debe haber recibido del ser sagrado a quien se dirige el acto religioso.

Esto quiere decir que el acto religioso supone ya la revelación de Dios. Y revelación en un sentido amplio es:

"La forma en que se da algo real que tiene la esencia de lo divino en cuanto tal, forma de darse y ofrecerse que es el correspondiente estricto a la esencia del acto religioso." (E 249.)

En la experiencia religiosa el alma palpa a Dios en cuanto se siente y sabe que ella misma es palpada por Dios. El objeto del acto religioso es, al mismo tiempo, causa de su existencia. Dicho en otra forma: todo conocimiento de Dios es también conocimiento debido a Dios.

Como se ha visto, esta presentación de las ideas de Scheler sobre el conocimiento de Dios tiene un carácter meramente expositivo. Dejamos para otra ocasión la valoración y crítica de estas controvertibles concepciones de Scheler.

Rafael Carías, S. I.
Dr. en Filosofía.

LA "POTENCIA OBEDIENCIAL" SEGUN SUAREZ, EN LOS CONFINES ENTRE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Uno de los problemas que se han suscitado con más interés dentro del ámbito de la Filosofía Cristiana es el problema de la "potencia obediencial", puesto que precisamente por ella se dan las bases racionales necesarias para el entronque entre el orden natural, filosófico y el orden sobrenatural, teológico.

Era obvio que Suárez dedicase especial atención a este problema, puesto que su Metafísica es especialmente "cristiana", como dice anticipándose en varios siglos con una expresión que en nuestros días ha gozado de gran celebridad: "ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse"..., dice en el prólogo "Ad lectorem" de su Metafísica.

Por esto es especialmente oportuna una investigación sobre la doctrina de la potencia obediencial en Suárez, como es el estudio que ha publicado el presbítero colombiano, Rvdo. José Gustavo Baena [1].

Ya desde ahora digamos que se trata de una obra de mucho mérito, que interpreta con fidelidad y con profundidad el pensamiento suareziano, obra que ha de quedar con un puesto destacado en la bibliografía de los escritos sobre el doctor Eximio, y también en los modernos estudios sobre la cuestión de lo sobrenatural y su entronque filosófico con la naturaleza.

Después de una Bibliografía selecta, que ocupa las cinco primeras páginas, nos hace ver el autor la oportunidad de su estudio por las apreciaciones poco favorables respecto de Suárez, que han emitido varios filósofos y teólogos, como son E. Hugon, O. P., que escribió: "La potencia obediencial nada explica. No es una actividad como piensa Suárez, sino una capacidad puramente pasiva, una vasta amplitud para recibir de una manera indefinida la acción del Creador"; el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., que escribe suponiendo o imaginando que según Suárez la potencia obediencial sería un "germen sobrenatural" existente en la naturaleza, lo cual no sería sino afirmar el pelagianismo, por lo menos el semipelagianismo; con lo cual se ve que, por una parte, el tema de la potencia obediencial es sumamente importante y que distingui-

[1] BAENA, J. G.: *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suárez*. Pontificia Universidad Católica Javeriana. Secretaría departamental de Educación Pública. Biblioteca de Autores Antioqueños. Medellín (Colombia), 1957; 138 páginas, 17 × 24 cm.

dos autores han juzgado a Suárez pegándole etiquetas que no corresponden al contenido de su doctrina. Cita el autor a otros escritores, como G. M. Manser, O. P., Dom G. Laporta, O. S. B., J. Sestili, F, Cayré, A, A,, P, Dumont, después de lo cual se hace especialmente interesante el estudio del tema, para comprobar si realmente Suárez dice o no lo que se le atribuye y si lo han expuesto o no con toda su profundidad

Entrando ya en la obra, la divide el autor en cuatro capítulos: I, *La entidad de la potencia obediencial* (se identifica con la entidad de los seres creados); II, *De la dependencia de los seres creados en cuanto creados* (el fundamento de la potencia obediencial es la razón formal del ente creado en cuanto creado; que no hay que confundir con la dependencia "modal" por la acción creadora, dependencia que no sería la esencia del mismo ente creado en cuanto creado; en cambio, la potencia obediencial es la esencia del ente creado en cuanto creado, ya que es imposible concebirlo sin esta subordinación obediencial; el ente creado, en cuanto tal, es esencialmente una dependencia, y en cuanto que es una dependencia, es también esencialmente una potencia obediencial); III, *De la elevación de los seres creados por la potencia obediencial* (elevación que no se debe a ninguna especificación o a ninguna perfección particular de su propia naturaleza, sino a que son elevables por su misma entidad en la cual radica la noción de potencia obediencial, y la elevación se hace por un "concurso" especial, no debido; de ahí fluye la respuesta a la cuestión sobre un hipotético deseo natural de lo sobrenatural); IV, *La potencia de la potencia obediencial* (capítulo que es verdadera síntesis de lo más importante de la obra, y a la vez respuesta a las acusaciones infundadas que se han dirigido contra Suárez; muestra que la potencia obediencial suareziana no es una potencia "lógica", sino "física"; que no es una potencia "predicamental", sino "trascendental"; coteja la doctrina de Suárez con la de Santo Tomás, para mostrar que no la contradice, sino que la complementa y en qué está el complemento o progreso de la doctrina de Suárez). Una conclusión-epílogo se desprende de toda la obra y la cierra.

* * *

Toda naturaleza ha de tener cierta conexión con el término de su actuación, tanto si se trata de la actuación que brota de ella como de causa material (los accidentes 'propios' por los que se nos manifiestan todas las substancias), como si de la actividad que brota de ella, como de causa eficiente. Este aserto es el que nos viene dado por el principio metafísico de finalidad, es decir, el resultado de aplicar la razón suficiente a la *especificación* de la producción misma. En este trabajo no intentamos demostrar la doctrina de la finalidad , sino que la presuponemos.

Precisamente por la doctrina finalística se plantea la dificultad que hay para explicar el engarce del orden sobrenatural con el natural. Un término sobrenatural (como es por ejemplo la visión intuitiva de Dios) si es el fin o término al cual tiende por sí misma una naturaleza, ya por lo mismo le será debido, y por tanto natural, no sobrenatural; y si no le es debido, sino sobreañadido extrínsecamente por Dios, ¿cómo puede ser que en esta naturaleza

creada se injerte algo extraño, y que proceda de ella en cuanto a algo, y que la complemente como algo sumamente apetecible?

Para resolver esta dificultad se ha admitido además de la potencia "natural" (aquella cuya actuación no supera las virtualidades de la naturaleza creada) otra potencia llamada "obediencial": es decir, la de toda creatura en cuanto "obedece" a la voz suprema de Dios llevándola a un orden superior.

En esto mismo ya tenemos el principio de cierta discusión, por cierto muy interesante, porque es evidente que poder hacer algo en cuanto que uno puede "obedecer" a la voz de Dios (así como el cadáver de Lázaro avanzaba o las olas del mar "obedecían" a la voz de Jesucristo) incluye en su mismo concepto la noción de "pasividad". Por esta razón los autores de la escuela tomista, que suelen interpretar a Santo Tomás literalmente entienden que la potencia obediencial será *sólo pasiva*, por cuanto el "obedecer", poder "ser elevado", incluye el predicado de pasividad [2].

Suárez evidentemente no niega esto, pero va más lejos: admite que hay en toda creatura esta potencia obediencial, la cual será pasiva *en cuanto* que sólo puede actuarse por la determinación divina que la llama a un orden superior, pero *en cuanto* para hacer esto habrá de tener necesariamente cierta actividad, esta potencia obediencial también será "activa": si se trata por ejemplo del alma entendida como causa material extrínseca (en cuanto puede por virtud de un agente superior educirse de ella el accidente físico espiritual, sobrenatural, que es la Gracia) esta potencia obediencial será *pasiva* (pero aún en este caso sabemos que "patiendo confert ad productionen formae" y por tanto analógicamente también "agit": no sólo en el sentido en que en toda substancia creada la actividad está mezclada con algo de pasividad y la "pasión" de algo de "acción", sino aun entendiéndolo en el sentido de mera "pasión", como sería por ejemplo de la materia prima, a la cual por lo mismo que "patitur" se denomina, aunque analógicamene, "causa", es decir, "causa material extrínseca"); pero además también ha de haber potencia obediencial activa, por ejemplo cuando Dios ordenó a Moisés que tocando la piedra con su vara hiciera brotar de ella agua, o en la producción de cualquier otro milagro, o en los Sacramentos en cuanto un elemento material es tomado como instrumento activo para la producción de un efecto superior.

Ahora bien, esto no se explica si interpretamos tan literalmente las palabras de Santo Tomás, que la potencia obediencial se entienda "sólo pasiva" por la razón de ser obediencial. Podrá elaborarse una doctrina satisfactoria si se admite que aquella potencia obediencial que será llamada pasiva *en cuanto* que sólo puede obedecer a la voz de Dios, la misma *por otro respecto* tendrá cierta actividad.

Muy acertadamente hace ver el autor que la doctrina suarista de la p. o. no se opone, pues, a la de Santo Tomás: "A nuestro modo de ver, en esta afirmación del Angélico [alude a *De Pot.* q. 6, a. 1, ad 18] caben las dos teorías en cuestión, sin tener que forzar en manera alguna los términos: es claro que tiene que ser pasiva, puesto que el Angélico la denomina en cuanto que obedece a Dios, es decir, en cuanto que es obediencial. Sin embargo, la

[2] III[a], q.11, a.1, c.

creatura, supuesto la posibilidad de esa obediencia, hace algo, puede obrar algo, cosa que el mismo Santo Tomás hace notar también. Por su parte Suárez no toma el aspecto de esta potencia en cuanto que es obediencial, esto es, en cuanto que tiene una real capacidad o disposición para recibir el mandato imperante de Dios, sino que la toma como en un estadio superior: la operación de la criatura después de recibir la orden de Dios, es decir, cómo obran las criaturas elevadas y cuál sea la razón formal por la cual obran, de tal manera, que sean ellas también las que actúen verdaderamente. Este es precisamente el problema, que soluciona la teoría de la potencia obediencial suareziana. La teoría suareziana, no se opone, pues, a la tomista, al contrario, la supone; y soluciona el problema que apenas plantea el tomismo, pero claro está, desde el ángulo del sistema metafísico del Eximio" [3].

¿Qué es, pues, esta p. o. en sí misma considerada? No puede ser una potencia lógica, sino que ha de ser algo físico. Zumel-Fonseca la toman como potencia lógica, en cuanto la criatura puede obedecer al mandato de Dios para cualquier actuación que no incluya contradición: por tanto potencia pasiva y lógica; Suárez desde luego no niega que se trate de una potencia la cual como diremos después (por no ser "predicamental", es decir, estrictamente ordenada a *tal* acto, sino "transcendental", es decir, indiferente a cualquier término a que la dirija Dios elevándola y concurriendo) también supone que sólo está limitado su ámbito por la no-contradicción; pero aquí lo mismo que antes, el modo de realizarse esto será físico, y por consiguiente tanto con potencia obediencial pasiva (ad recipiendum), como activa (ad agendum). Pues si la creatura es capaz de cooperar activamente como *instrumento* de Dios para un efecto milagroso o acción que supere todo el ámbito de la naturaleza, "illa ergo potencia non potest non esse realis, cum per illam influat res in effectum realem, nec potest non esse activa, cum sit principium agendi, saltem instrumentaliter" [4]. Si se tratase empero de la pasiva, también habría que decir que no es la mera no-repugnancia, sino que incluye una positiva entidad, puesto que la positiva y real capacidad de algún acto presupone una potencia positiva y real proporcionada, en el orden de causa material [5].

Es una doble adquisición la de afirmar que la p. o. puede ser tanto activa como pasiva, y que no es meramente la potencia lógica de no-contradicción, sino algo físico. No obstante queda en pie una dificultad: ¿cómo puede entenderse la p. o. (es decir, antecedentemente a que Dios conceda la elevación de la cual se dice precisamente "obediencial") como ordenada a esta elevación, si toda potencia por lo mismo que es potencia está finalísticamente ordenada a *su* acto u operación?

Uno de los méritos de la obra del Rdo. J. G. Baena está en poner muy bien de relieve una doctrina que ya expone Suárez, pero que no pocas veces es olvidada: la p o. no es "predicamental", sino "transcendental".

Si me refiero a algo que se da en el orden de lo extramental-existente,

---

[3] *Op. cit.*, c.4, a.3, pp.123-124. (Con la sigla *Op. cit.* nos referimos a BAENA.)

[4] SUÁREZ, DM (sigla que usaremos para "Disputationes Metaphysicae" 43,3,3; *Op. cit.*, c.4, a.1, p.104.

[5] SUÁREZ, *De Incarnatione*, 31,6,2; DM 43,4,16; *op. cit., ibid.*

y lo considero en cuanto que verifica predicados que pertenecen a alguno de los predicamentos (por ejemplo si digo de Sócrates que es "hombre", que es "extenso", que está "cortando" una madera, etc.) entonces digo de él algo que no lo podré decir de todos los seres, sino de aquellos solamente a quienes convenga aquel predicamento de "substancia humana", "cantidad", "acción"; la noción será predicamental. Pero si digo de Sócrates que es "ser", "uno", "verdadero", "bueno" (en sentido ontológico) esto no está restringido a ningún predicamento, sino que los trasciende todos, de todo puede decirse: entonces aquella misma realidad será considerada o tomada en el aspecto transcendental, que conviene a todo ser sólo por ser.

Ahora bien, R. Garrigou-Lagrange, O. P. ataca la doctrina de Suárez sobre la p. o. porque imagina que la p. o. habría de ser, según Suárez, una potencia *predicamental,* y entonces evidentemente habría la contradicción de que hubiese en la *naturaleza* una cualidad que estuviese especificada por un término *sobrenatural,* lo cual sería contradictorio y pelagiano. Estas son las palabras de Garrigou-Lagrange, aducidas por J. G. Baena: "Proinde non potest esse in nostra natura desiderium innatum visionis beatificae, ut vult Scotus, nec ut dicit Suárez potentia obedientalis activa. Nam istud desiderium innatum et haec potentia obedientalis non solum passiva, sed activa, essent simul quid essentialiter naturale ut proprietas nostrae naturae, et quid essentialiter supernaturale. Esset confusio duorum ordinum, ac si diceretur intellectus noster specificari a Deo sicut fides infusa, et voluntas nostra a bono divino sicut caritas infusa. Tunc gratia elevans non esset absolute necessaria ad elevationem, quia obiectum supernaturale per potentiam obedientalem activam iam intelligi posset" [6].

En este caso hemos de decir lo que por desgracia hemos tenido que decir muchas veces cuando autores tomistas impugnan a Suárez: que no saben de qué se trata. No es imposible que al dirigirse uno a las obras de Suárez vaya a tomarlas un minuto en las manos, lo suficiente para buscar un texto que sea objeto de nuestra crítica, según las imprecisiones y los prejuicios que hemos oído o leído sobre él en algún manual escolar adverso, y ya con esto impugnarlo. Quien haga esto con Suárez se encontrará (como ya ha sucedido en algún autor benemérito que no quiero citar) con que le atribuye opiniones que Suárez precisamente pone en boca de adversarios, que después él mismo abundantemente refuta. Por lo que se refiere a nuestro caso, Suárez hace consistir todo el eje de su teoría en la afirmación de que la o. p. no es predicamental, sino trascendental.

Ante todo distingue muy bien las potencias trascendentales de las predicamentales [7]; la predicamental es una "qualitas" o predicamento de la cualidad [8]; la potencia predicamental es "natural" [9]; en cambio la p. o. está identificada con todo el ser del ser creado, en cuanto que todo el ser creado es por lo mismo esencialmente dependiente de Dios, y por tanto indiferente para recibir o no recibir además del concurso "ordinario", otro "indebido", ¿para

[6] *Op. cit.,* c.4, a.2, p.110.
[7] SUÁREZ, DM 43,4,4.
[8] SUÁREZ, DM 42,3,10; 43 Proemium.
[9] SUÁREZ, DM 43,4,22.

qué cosa? No para una cosa determinada. sino para cualquier término que no implique contradicción. Por tanto, esta potencia trascendental no está especificada por una clase de término, como lo están las predicamentales que son una como relación trascendental a su término.

La p. o. ciertamente se da para que coopere con Dios, como instrumento suyo para efectos o acciones que superan todo el orden de la naturaleza: "Pero de tal suerte, que en su entidad no hay entidad sobrenatural sino tal, cual fuere la entidad de la misma creatura, porque en sí misma [la p. o.] es enteramente lo mismo que ella y no le da una determinada especificación. Por tanto también es necesariamente congénita con la entidad de aquello de quien es potencia, y según este respecto también podría decirse natural. Pero hablando simpliciter y según la referencia al efecto y considerando el modo de actuar, muy bien es llamada potencia obediencial activa" [10].

Es decir, acusan a Suárez de que si la p. o. fuese *activa* habría en la naturaleza algo, a saber, una potencia "predicamental", especificada por su finalidad a "tal" término determinado, que a la vez sería sobrenatural, siendo así que la doctrina de Suárez es exactamente lo contrario: "Quod si inquiratur quid sit in rebus haec potentia obedientialis activa [...] respondetur, non esse aliquid a rebus distinctum, sed in unaquaque re creata ipsammet entitatem per se ipsam, esse hanc obedientalem virtutem" [11].

Es verdad que en el ser creado puede. según algunos, concebirse por la acción creadora de Dios una dependencia "modal" que afecte a la creatura y la haga dependiente de Dios (en cuanto le quita la indiferencia de que pueda proceder por creación inmediata de Dios, o de Dios que tomase v. gr. una naturaleza angélica como instrumento); pero en lo que decimos referente a la p. o. no se trata de esta dependencia "modal" [12]; se trata de la *dependencia esencial que tiene por toda su entidad* el ser creado, en cuanto creado. Por depender absolutamente de Dios, todo su ser tiene la capacidad de ser instrumento de Dios para cualquier término para cuya producción quiera Dios tomarlo, mediante un concurso especial proporcionado a aquello; por tanto la p. o. nada añade a la entidad de las cosas, sino que está incluída en el concepto esencial del ente creado [13]. Será, pues, a veces una substancia; será también a veces un accidente; será potencia siempre pasiva en el sentido de que puede toda creatura "obedire" a la elevación de Dios con un concurso no connatural a aquella naturaleza, pero en otro sentido podrá ser activa, ya recibiendo como causa material extrínseca la acción del eficiente con la cual condeterminará la producción del término o forma, ya en sentido más propio como causa instrumental activa.

Toda naturaleza creada para producir algo necesita el "concurso" divino, según se demuestra en el sitio oportuno; pero el concurso que corresponde a *tal* naturaleza para que produzca *tales* efectos que finalísticamente procederán de ella es lo que se llama concurso *debido* y especifica a una determinada naturaleza para que tienda a tal término; pero la misma naturaleza, en cuanto

[10] SUÁREZ, DM 43,4,5.
[11] SUÁREZ, *De Incarnatione*, 31,5,8; *op. cit.*, c.1, a.1, p.25.
[12] Op. cit., c.2, a.2, p.38ss.
[13] *Op. cit.*, c.2, a.3, p.50.

es creada, o sea dependiente de Dios en todo, también tiene la indiferencia para recibir, o no recibir, otro concurso especialísimo, no especificado sólo para *tal* efecto determinado (antes de que se dé). sino para cualquiera que no implique contradicción, es decir, sobrenatural. En esto consiste precisamente la "elevación": "Y este concurso especialísimo, con el cual Dios hace que las criaturas produzcan efectos sobrenaturales, por su potencia obediencial (III, De Gratia, c. 6, n. 16) es un concurso de ninguna manera exigido por las criaturas, porque es para obrar fuera de su curso natural y por esta razón se llama sobrenatural y no debido" [14].

De aquí se deduce que la p. o. en cuanto tal ni es exclusivamente natural, ni exclusivamente sobrenatural, ya que está identificada entitativamente con toda la entidad natural del ser creado. Si se tratara de una potencia predicamental (como es por ejemplo la que hay en la facultad visiva para ver) esta potencia predicamental sería una relación trascendental a su acto propio; pero si se trata de una potencia trascendental, identificada con toda la misma entidad del ser, puede derivarse ya a una parte, ya a otra, en cuanto al modo de realizarse: "Ratio autem non est alia, nisi quia cum potencia activa hic transcendenter sumatur, oportet ut sub se complectetur omnes ordines potentiarum, possibilium", dice Suárez [15].

Esta es la razón por la cual dijimos antes que si se mirase lo que entitativamente es la p. o., podría ser llamada *en este sentido* "natural" (en cuanto es toda la entidad del ser creado); pero si es mirada "según su relación al efecto, y considerando el modo de actuar, muy bien es llamada potencia obediencial activa" [16].

Adviértase no obstante que si se tomase la p. o. no en cuanto tal, no como "indiferente", sino "in actu secundo", dejaría ya de ser obediencial, porque por medio de una elevación se convertiría entonces en potencia sobrenatural. Por esto la p. o. "in usu" o acto segundo, es simplemente sobrenatural.

* * *

En la doctrina suareziana expuesta se deduce lo que hay que pensar sobre una cuestión que tan vivamente se ha discutido en lo que va de siglo acerca del deseo de ver a Dios intuitivamente. Si no hay en la creatura ningún deseo profundo de la visión intuitiva sobrenatural, les parece a Blondel, Maréchal, De Lubac, etc., que la actuación por la concesión efectiva de algo a que no se aspira, no pone bastante de relieve el injerto de la "elevación sobrenatural" sobre la naturaleza; pero si ponen en la naturaleza como tal, este deseo, entonces se encuentran que ya "naturalizan" el término y por tanto deja de ser simplemente sobrenatural, para convertirse en cierta exigencia o cierto débito, es decir. cierto grado de "naturalización", que ha chocado a veces con las declaraciones de los teólogos, y otras veces con las de la Iglesia [17].

---

[14] SUÁREZ, *De Incarnatione*, 31,5,9; *op. cit.*, c.3, a.2, p.87.
[15] SUÁREZ, DM 43,4,6; *op. cit.*, c.3, a.2, p.112.
[16] SUÁREZ, DM 43,4,6; *op. cit., ibid.*
[17] Denz. 2103: "Attamen qui nondum credat, non *obiectivis* solum argumentis ad fidem disponi potest, verum etiam *subiectivis*. Ad quem finem modernistae apologetae ad *immanentiae* doctrinam revertuntur. Elaborant nempe, ut homini persuadeant, in

La doctrina del Eximio nos permite enunciar a este propósito dos principios muy importantes y decisivos:

1.° Según Suárez, ¿qué clase de potencia hay en el hombre para ver a Dios intuitivamente? "In homine non est potentia ulla naturalis, neque activa, neque passiva, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantum" [18], es decir, no se trata de ninguna potencia predicamental (sería ésta siempre "natural" y especificada para un solo término), sino trascendental o capacidad para ser elevada por Dios respecto de *cualquier* término; pero evidentemente cuando se dé la acción de Dios, entonces la creatura concurrirá con ella activamente, o pasivamente si se trata de educir de ella como de causa material extrínseca, v. gr. la Gracia, accidente espiritual, entitativamente sobrenatural.

2.° Por consiguiente, ¿qué clase de apetito hay en el hombre para la visión intuitiva? De la doctrina de Suárez se deduce el segundo principio: "solam potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem" [19] como es evidente.

Es interesante observar esto porque en tiempos del modernismo algunos simpatizantes con este movimiento, como Jean Wehrlé, imaginaban que hallarían en Suárez, cuando hablaba de la p. o. "activa", un enganche para su teoría de un apetito "natural" de lo "sobrenatural"; pero realmente este enganche no existe en las obras del Eximio.

Modernamente ha habido otros que han creído poder ir más lejos que Suárez, convirtiendo su p. o. "activa" en algo muy distinto, que quizá nunca dijo, ni pensó fuese admisible.

Tal es, por ejemplo, el caso de B. Romeyer, S. I., en un estudio escrito con el buen deseo y sincera intención de revalorizar la doctrina de Suárez sobre la p. o. Cree que Suárez va más lejos que los autores precedentes: "Va más lejos, reconociendo en nuestra capacidad de ser así elevado al orden de la visión, más que una disponibilidad: una conveniencia, un anhelo (voeu) profundo, una inclinación o un deseo natural que no es ni poder eficaz de conquistar o de darse, ni derecho de existir, aunque fuera a título de imperiosa exigencia, sino apetito dócil al Amor personal de Dios, obediencial" [20]. Y en nota añade la advertencia: "Substituimos así al substancialismo estático, significado por la fórmula *potencia obediencial*, el substancialismo dinámico de la expresión *deseo obediencial*" [21].

---

ipso atque in intimis eius naturae ac vitae recessibus celari cuiuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cuiuscumque, sed talis omnino, qualis catholica est; hanc enim *postulari* prorsus inquiunt ab explicatione vitae perfecta. Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis *immanentiae* doctrinam ut doctrinam reiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam".

[18] SUÁREZ, *De ultimo fine hom.*, 1,7; *op. cit.*, c.4, a.2, p.112.

[19] *Ibid.*

[20] ROMEYER, B., S. I., *La théorie suarezienne d'un état de nature pure*. Archives de Philosophie XVIII-I (1949), 37-63; el texto citado en la página 57.

[21] *Ibid.*, p.57: "Nous substituons ainsi au substantialisme statique signifié par la

Tengo la impresión de que esta "substitución" no es la mera substitución de una fórmula, sino de toda una doctrina, y que esta doctrina no es la de Suárez. No es éste el sitio de discutirla; sólo lo es para decir si está o no está en oposición a la de Suárez, más que ser una prolongación. La opinión que aquí manifiesta el autor va a convertir a Suárez en una especie de peldaño para llegar a Blondel: "Tal es, completando la de Suárez y la de varios otros pensadores católicos modernos, la teoría blondeliana de un estado posible verdaderamente necesario, de naturaleza pura. No contentándose, como ellos, de ver en el espíritu humano una mera capacidad receptiva del don sobrenatural, sin que por lo mismo consideren como divino (según hicieron otros) su dinamismo constitutivo, M. Blondel ha descubierto el justo medio entre un separatismo racionalista y un sobrenaturalismo fideísta. En adelante, los pensadores cristianos pueden avanzar sin temor de caer en Caribdis huyendo de Escila [...]. Era preciso [...] pasar por Suárez y pasar más allá" [22].

Creo que efectivamente esta concepción "va más allá", tan allá que en rigor no es la de Suárez. Si no presupone la de Suárez, no basta para explicar lo fundamental que hay que explicar; y si la presupone no le añade nada que tenga verdadero interés teológico-filosófico: pues si hablan de una *mera aspiración "veleidosa"* (no puede ser otra cosa, ya que no nos consta con la mera razón de la posibilidad de la visión intuitiva) esto no les basta para las consecuencias que pretenden sacar; y si hablan (como a veces Blondel) de una aspiración tal como se da en la Humanidad, *a causa del influjo histórico de la Revelación y de la Gracia* que actúa, ya colocan la discusión en otro plano distinto del que se trataba. La p. o. "activa" de Suárez tiene, después de lo expuesto, un sentido enteramente claro, que no tiene nada que ver con un deseo *natural* de la visión beatífica. En cuanto a la afirmación de que por ese último camino se pasa sin temor entre Escila y Caribdis, hay que tener en cuenta que este artículo fue escrito y publicado en 1949, un año antes de que saliera la "Humani Generis", por la cual se vio que no estaban exentas de Escilas y Caribdis ciertas posiciones.

* * *

Dejemos este punto, porque no pretendemos ahora estudiar de propósito la cuestión del deseo natural de lo sobrenatural, sino que sólo de paso hemos mostrado cómo a partir de la doctrina de Suárez se desprende la respuesta que habría que dar a estas cuestiones, que modernamente se han planteado con agudeza especial, las cuales (sin negar ahora que contengan ciertos elementos buenos y aprovechables contra el naturalismo racionalista) sin embargo propiamente no han añadido nada *esencial* a la concepción filosófica de la p. o. expuesta por Suárez, para concebir el engarce de lo sobrenatural sobre la naturaleza.

Puede observarse para concluir, que Suárez realmente añadió algo importante a la posición tomista y la perfeccionó completándola. El centro de este

---

formule *puissance obédientielle* le substantialisme dynamique signifié par la formule *désir obédientiel*".

[22] *Ibid.*, pp.62-63.

avance está en que Suárez muestra que la p. o. también puede proceder "activamente", ya que *actúa,* obedeciendo al mandato de Dios, y por tanto la p. o. recibe una denominación intrínseca, no meramente extrínseca.

Decimos que la Gracia informa al alma, elevándola así, o sea confiriéndole la potencia sobrenatural para actuaciones proporcionadas con el término sobrenatural, que es la visión intuitiva de Dios. Pero ¿cómo verifica el alma esta *recepción* de la Gracia y el "ser informada" por ella? Esto es lo que hay que explicar.

El alma no tiene "una ordenación trascendental o potencia *predicamental,* para actuar como materia *ex qua* respecto de esa forma accidental, que es la Gracia; y así la verificación de tal cosa, sería simplemente un imposible natural. Por eso, con toda razón Suárez recurre a su teoría de la potencia obediencial, diciendo que la Gracia es sacada de la potencia *obediencial* del alma *(De Sacram. i. g.* 9, 2, 13). Y esto es ser potencia obediencial *pasiva,* respecto de la Gracia" [23].

De modo parecido en cuanto a la activa: si "Dios asumiera una criatura para producir por medio de ella un efecto sobrenatural al menos en cuanto al modo, portándose esta criatura como una causa eficiente instrumental, es decir, la actuación de la potencia obediencial *activa;* ello no sería posible, si tal criatura fuera elevada por su potencia obediencial *en tanto que obediencial;* porque sería un absurdo tan manifiesto decir que tal potencia es capaz eficientemente en cuanto que es obediencial, como decir, v. gr., que el agua se convierte en vino, en cuanto que actúa como agua. De donde se sigue que si esa *potencia obediencial activa* actúa, su actuación se deberá necesariamente a una potencia activa" [24].

"Podemos entonces concluir, que la denominación suareziana de la potencia obediencial, ya sea activa o pasiva, ut sic, es precisamente su definición por su propia esencia; porque la esencia de toda potencia real, tomada en sentido trascendente, es tener capacidad al menos fundamental para ejercer alguna actuación y esa actuación habrá de ser o pasiva y entonces tendríamos *la potencia obediencial pasiva,* o bien encaminada a la causa eficiente y sería *la potencia obediencial activa*" [25].

Así como Dios al crear una naturaleza hace que tal naturaleza sea capaz, mediante el concurso divino, de tender finalísticamente (o sea con proporción intrínseca) a tal fin y no a tal otro, asimismo más allá de este dinamismo "predicamental" propio de cada naturaleza creada, halla en todas ellas en cuanto son ser creado (es decir, de un modo "trascendental", sin limitación alguna, fuera de la no-contradicción) el poder recibir una nueva proporción intrínseca, aquella a la cual Dios la eleve mediante un *nuevo concurso especialísimo,* indebido (pues la naturaleza es sólo "capaz" de recibirlo, pero entitativamente "indiferente" a él) distinto del general que en cuanto naturaleza "tal" Dios le había dado. O con otras palabras más llanas: todas las naturalezas proceden de Dios por creación, es decir, en cuanto al mismo ser, de suerte que no hay previamente nada que le haya impuesto *el modo* de actua-

[23] *Op. cit.,* c.4, a.4, p. 130. He introducido subrayados, como en el texto siguiente.
[24] *Op. cit.,* c.4, a.4, p.131.
[25] *Op. cit., ibid.*

ción (a manera de causa material extrínseca), y por tanto Dios no sólo crea, por ejemplo, el fuego, sino que precisamente le da el que el fuego, junto con tal concurso proporcionado a esa naturaleza, tenga proporción intrínseca para "tal" efecto, calentar, quemar; pues por la misma razón *aquello que ha sido creado por Él, tiene la intrínseca capacidad de que mediante otro concurso especial, pueda tener proporción para tal otro efecto, al cual la naturaleza como tal no estaba ordenada,* es decir, le era indebido, pero que con este otro concurso quedará "elevada". La potencia obediencial así se "actuará", quedará ya potencia sobrenatural, pero no existirá contradicción en que haya un injerto de lo sobrenatural en lo natural, que es lo que con esta teoría metafísica se pretende demostrar.

* * *

Tal es, en breves rasgos, la hermosa obra del presbítero colombiano J. G. Baena, que nos hemos complacido en reseñar, alabar y en cierta medida comentar, por el mérito que tiene y el interés que su estudio ofrece. Ya salieron de esta obra buenas reseñas, como son, para citar ahora sólo dos, la del R. P. E. Elorduy en *Revista de Filosofía* (17 [1958], 483-497) y la del R. P. José M.ª Dalmau en *Revista Española de Teología* (19 [1959], 317), las cuales oportunamente hacen notar el acierto del autor al poner de relieve que la p. o. segn Suárez es potencia "trascendental" y que a veces es "activa". A esto quizá podía añadirse (y éste ha sido mi intento) mostrar una como visión de conjunto, tanto para apreciar más el mérito del libro, como el de la teoría de Suárez.

El autor promete al fin de su libro un trabajo posterior en que expondrá "que Suárez realizó un verdadero progreso en la teoría de las causas, y, más principalmente en la causa eficiente". Deseamos ver pronto esta nueva obra, aquí prometida, y le auguramos tanto acierto como en la que se refiere a la potencia obediencial.

El tema es de gran importancia, porque la recta noción de causalidad trasciende todo el ámbito de la filosofía y de las ciencias. No obstante, de un modo especial interesaba el tema de la potencia obediencial, porque una Filosofía que se llame "Filosofía Cristiana" no de mero nombre, sino por brindar el contenido racional bien trabado que debe tomar el teólogo para entender mejor y estructurar los datos de la Revelación, ha de ser una teoría coherente sobre la potencia obediencial. Como por otra parte Suárez es tratado por desgracia tantas veces o con injusticia, o con total ignorancia, ha sido muy útil la investigación de J. G. Baena para poner en su justa apreciación la doctrina tan valiosa del Doctor Eximio sobre la potencia obediencial.

Juan Roig Gironella, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *.)

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ArchdiFil	Archivio di Filosofía (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofía (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Washington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M)
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (París).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Étranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeose	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
UnivAntioq	* Theoria (M).
UnivPontBol	* La Torre (Puerto Rico).
	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
	* Universidad Pontificia Boliviana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) Recensiones.

ECHARRI, J., S. I.: *Philosophia entis sensibilis*. Editorial Herder, Barcelona, 1959. 14,4 × 22,2 cm., 484 págs.

El P. Echarri no ha querido escribir un libro escolar, aunque sí ha querido escribirlo en forma escolar; *adiuncta quaedam* le han inducido a ello. El título del libro implica ya una toma de postura que E. puntualiza ulteriormente. La realidad sensible admite una consideración cual se hace en las Ciencias Naturales, y otra, peculiar de la Filosofía. Esta es la que se hace en la presente obra, en la cual se estudia el ser sensible no bajo la razón de ser, como es propio de la Metafísica, ni bajo la razón de sensible, como hacen las Ciencias Naturales, sino bajo la razón de ser sensible. El tratado queda así perfectamente situado dentro del esquema clásico de la división de las ciencias: responde a la *Philosophia secunda* o *Physica* peripatético-escolástica. ¿No sería bueno, teniendo en cuenta los nuevos puntos de vista, acentuar algo más el carácter metafísico—ultraempírico—de esta especulación sobre la realidad, en la cual el ser *invenitur contractum formaliter seu essentialiter ad esse sensibile?* El modo de ser del ser sensible va a ser el centro de interés de casi todo el tratado.

Aunque E. estrena terminología, se mueve conscientemente dentro del conjunto sistemático tradicional en cuanto a problemas y soluciones, que aparecen replanteados, repensados y resueltos, habida cuenta de las aportaciones empíricas y teoréticas de la moderna ciencia de la naturaleza. La obra responde a un propósito declarado de sana renovación, en la dirección indicada por S. S. Pío XII en la alocución a los FF. Predicadores (22. IX. 1946), según la cual conviene concentrar los esfuerzos en los problemas actuales de reciente aparición o de antiguo agitados, pero insuficientemente resueltos, no prestando interés especial a las cuestiones *in quibus sub Ecclesiastici Magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas.*

La primera parte está dedicada al estudio general del *esse* sensible. En ella se establece en general la naturaleza óntica del sensible en acto (Cap. I) y en potencia (Cap. II). El Cap. III se ocupa en particular de la extensión, de los colores y del movimiento de los cuerpos. Por último se trata de la presencia del ser sensible (Cap. IV). La actividad del ser sensible es el objeto de la segunda parte del tratado; consta de dos capítulos: en el primero se establece la existencia y la índole de las leyes que rigen la actividad sen-

sible; en el segundo, la índole de la causalidad propia de los cuerpos. Aquí tienen lugar los modernos problemas planteados por la crisis del determinismo físico y por el neomecanicismo antifinalista.

El problema crítico-cosmológico de la índole entitativa de los caracteres sensibles de los cuerpos, está amplia y agudamente tratado.

El A. establece primeramente la que él llama índole *ontosensible* de estos caracteres. Lo sensible es para él o *puro* o *racional*. Sensibles puros son los tradicionales sensibles, color, extensión... Sensibles racionales son los contenidos intencionales que resultan de la actividad conjunta de la facultad sensitiva humana y de una cierta elaboración de la razón, que sin transcender el ámbito de los datos sensibles, los coordina lógica y métricamente, creando nuevos contenidos intencionales; tales son, p. e., el átomo, las partículas subatómicas, la energía, el espacio, etc. Todavía distingue E. entre *sensible en potencia* y *sensible en acto*. El primero es todo lo que puede ser percibido por el sentido; el segundo es el senbile, *sine addito*, es la sensación considerada objetivamente, es decir, su contenido intencional. Del sensible puro en acto se dice que tiene valor *óntico* y *ontosensible;* óntico en cuanto que expresa un *esse* real, independientemente del sujeto que lo conoce, cualquiera que sea la relación que ulteriormente se establezca entre el *esse* real expresado y el sensible que lo expresa. El valor óntico queda establecido en Crítica. Ontosensible en cuanto que implica un esse real, captado sensitivamente en sí mismo; es el *esse* real en su grado de sensibilidad. Al afirmar E. el valor ontosensible de los caracteres sensibles, establece que en éstos se nos da el verdadero y propio ser de los cuerpos, y no algo que aunque tiene relación con él, en sí mismo es equívoco respecto del *esse* propio de los cuerpos. Los sentidos captan, pues, en la realidad corpórea su modo peculiar de ser.

Se trata de una posición intermedia entre el interpretacionismo sensitivo, y el percepcionismo superingenuo; en los caracteres sensibles se registra una cierta relatividad, que Echarri llama *anthropoóntica*. La expresión del *esse* sensible en el sensible actual humano, no es absolutamente absoluta, pero tampoco absolutamente relativa, o antropomórfica; es relativamente relativa al hombre, en cuanto que su valor ontosensible no se realiza *ut in forma physica*, sino *ut in forma óntica*. Hay un margen de humanización de lo óntico en lo ontosensible, que es esencial a los sensibles, y de ahí su moderada relatividad. Aquí también trata E. de encontrar una solución intermedia al problema del antropomorfismo de la realidad sensible: ni Protágoras ni Aristóteles.

E. insiste acertadamente en la necesidad de reconocer y tener en cuenta la función humana en algunas cuestiones filosóficas, que es algo más que un mero antropologismo. El hombre es en alguna manera *fons obiectivus* en la especulación acerca del ser sensible. Cita a este propósito las palabras de Luyten, O. P.: "Certes, la philosophie de la nature est l'étude de la réalité matérielle. Mais où la trouvons-nous mieux et plus clairement que dans notre expérience humaine qui est l'expérience d'un esprit dans la matière? A vouloir négliger cet accès au monde matériel on renoncerait à la source la plus précieuse d'information sur la réalité materielle." [Cosmologie, Rev. Phil. Louv., 49(1951)693 s.] El moderado humanismo que es menester reco-

nocer en la esfera de lo sensible lo evidencia el A. con su estudio del sensible racional, que constituye un capítulo muy original, y que revela gran penetración. Muestra E. primeramente que la experiencia microfísica no difiere esencialmente de la experiencia macrofísica, lo cual no quiere decir que el mundo microfísico sea una reducción homotética del macrofísico; al contrario, se aprecian grandes diversidades. Lo que quiere decir, es que en la realidad material no se dan más sensibles que los que corresponden a nuestros sentidos, los sensibles puros; y en verdad, como E. afirma, lo que la observación del microcosmos, mediante cámaras de Wilson, contadores, placas fotográficas, microscopios electrónicos, y demás instrumentos de investigación nos da, viene siempre expresado en función de los sensibles propios. Imágenes semejantes se podrían obtener directamente de un objeto macroscópico, con tal de prepararlo convenientemente; no sería posible detectar la diversidad. La experiencia vulgar y la científica son, pues, consideradas en sí mismas, igualmente fecundas en orden de la especulación filosófica; sólo por razón del dato ofrecido por una o por otra experiencia merecerá más atención unas veces una, y otras, otra.

Consciente de la dificultad que hay en ello, intenta E. establecer el grado de onticidad que conviene a las entidades que son objeto de la experiencia microfísica, es decir, a las partículas elementales, así como a las demás "entidades" que se manejan en Física: gravitación, campos de fuerza, energía, masa... A todas las llama E. *sensibilia rationalia,* y de ellas dice que tienen un cierto valor óntico, y que en términos de Escuela se les puede llamar entes de razón, pero con características peculiares. Lo específico de este tipo de entes de razón, con fundamento en la realidad, está en que no son reales más que como signos y no como representaciones intencionales. E. encuentra una nueva fórmula para expresar la relación de estos entes de razón con su fundamento en la realidad: los llama verdaderos = ónticos *quoad id ad quod exprimendum ac detegendum inserviunt.* No representan en sí mismos nada real, pero sirven para usos lógicos como signos naturales de la realidad a que se refieren. Gracias a este poder significativo natural, son posible, mediante ellos, la previsión de nuevos fenómenos y las experiencias. Son siempre perfectibles, y pueden adaptarse más y más a la realidad, para expresarla más fielmente, sin que esta variación destruya la verdad significativa que poseen, atendida su naturaleza, dentro de su área de aplicabilidad. Así, por ejemplo, la mecánica perfeccionada de Einstein no ha hecho falsa la mecánica de Newton, más aun, hay un ámbito en el que coinciden ambas, que es el ámbito de vigencia de la newtoniana, a la cual se reduce en ese ámbito la einsteiniana.

La documentación científico-filosófica acumulada en este capítulo es notable. Esta riqueza documental y el profundo sentido de síntesis histórica del A., sin perjuicio de los más detenidos y personales análisis sistemáticos de las opiniones de los autores, son dos características que confieren a la obra de E. un valor extraordinario, aun cuando el lector no llegue siempre a compartir sus puntos de vista. Produce esta obra una impresión de estudio de primera mano, que pone en contacto directo con los autores. Quede

esto consignado de una vez, pues es igualmente verdad dicho de otros capítulos, y de toda la obra de su conjunto.

Con el análisis detenido de algunas nociones como la energía, el átomo, la gravitación y el espacio, justifica E. su afirmación acerca de la índole entitativa de estos sensibles racionales. No son sensibles simplemente dichos, ni se deben a la sola actividad de la facultad sensitiva, pero tampoco son conceptos en el sentido propio de la palabra. Estas nociones tienen algún valor óntico como lo evidencia la historia del progreso científico, pero no tiene valor óntico porque representen algo que es así en sí mismo. No representan directamente un *esse*, pero se fundan en él. Podría echarse de menos una garantía de realidad de esta fundamentación, pero quizá el A., con buen criterio, ha creído mejor suponer el realismo, y no dedicar más atención a este punto, toda vez que, no obstante el marcado tono epistemológico que tiene todo el tratado, sobre todo en este punto, la obra que él ha escrito es una *Philosphia entis sensibilis* no una *Metaphysica fundamentalis* o una *Criteriologia*.

El estudio particular de la índole entitativa del espacio, lleva a E. a la conclusión clásica, que matiza diciendo que es otro caso de sensible racional.

Al tratado del sensible actual sigue el del sensible potencial. Habiendo afirmado E. que los sensibles *in actu* no son la realidad sino su manifestación, pregunta ahora si la realidad sensible es en sí misma como viene manifestada, y, con su terminología, responde afirmativamente, diciendo que el sensible en potencia es formalmente sensible, y que lo sensible está en él en forma *pure óntica*. Esto significa que el sensible en potencia, es decir, el cuerpo, en cuanto sensible, tiene una naturaleza que es *revera et immediate in se ipsa id quod sentitur, quamvis non sentiatur mediante eo quod ipsa est et iuxta quod existit*. El sentido de esta afirmación paradójica se comprende gracias a una nota al pie de página: *Sic nempe, aliqua scaena est revera ut significatur per narrationem oralem, quamvis non significetur ut est sed ut in forma orali. Significatur etiam ut est v. g. in narratione cinematographica* (p. 194). El *esse* sensible no es, pues, una sombra, un *esse* aparente, sino un *esse* real, si bien la realidad no se conmesure con la sensibilidad, sino que la exceda; el *esse* sensible es también inteligible, y en él se realizan las nociones de substancia y de accidente. Como diferencia específica de la substancia realizada en el *esse* sensible señala E. la mutabilidad, y con esta ocasión ofrece una muy completa y sistemática exposición del problema de la substancia mutable, en forma muy original. No es la extensibilidad espacial la nota diferencial de la substancia sensible, sino su *mutabilidad temporal*, o su *temporalidad ontointeligible*, como E. dice. La diferencia contractiva de la substancia transcendental a la substancia sensible—dice el A.—, ha de estar en la línea misma de la perseidad, condición que no se satisface ni por la extensión, ni por la sensibilidad, ni por otras determinaciones que expresan meros modos de ser *et ut tales sese praebent, minime vero modos essendi in se vel possidendi proprium esse independenter ab aliis* (p. 230), o convienen también a la substancia no sensible, como es la razón de sustrato. Entiende E. que en la mutabilidad está la diferencia verdaderamente substancial

y específica de la substancia sensible, toda vez que el sensible en potencia se realiza en el movimiento, en sentido metafísico.

No sólo la noción de substancia, sino también la de accidente, se realiza en el esse sensible. Bien expuesta la noción del accidente. La dimensión teológica que tiene este problema filosófico, lo hace a un tiempo más interesante y más delicado. Un detenido estudio histórico hace ver que la genuina noción aristotélica de accidente, única admisible, apenas hace posible la separabilidad real; y que ésta no puede verse exigida, cuanto menos afirmada, en los documentos dogmáticos. Estima E. que bajo el influjo de la doctrina eucarística se produjo en la Escuela una modificación en la concepción del accidente, que lo hace aparecer más cósico, y da ocasión a invectivas como las cartesianas. Ninguna exterioridad en la concepción del accidente: el ser mutable ha de ser concebido más bien como un dípolo substantivo-accidental. Sólo así es posible coordinar la unidad del ser con la mutabilidad.

La relatividad al hombre de lo ontosensible viene todavía acentuada por su índole *vitalístico-onto-relativa*. Con esto quiere expresar E. que la realidad sensible *si ita sentitur ita quoque est, et si ita diverse sentitur, ita quoque diverse est... Mel non est dulce nec est amarum, sed est huic amarum* [*sic*] *Ideo si standum sit—et standum est—his quae de esse sensibili proprio dantur nobis, dicendum foret quod huiusmodi esse sit apprime ontorelativum, i.e. quod non tam sit quam sit alicui, nempe homini qua viventi sensitivo, ideoque vitalis ontorelativum* (p. 279).

Creo que E. ha llegado hasta el fondo del humanismo de lo sensible, pero creo también que su forma de expresión no da siempre nítidamente su idea. Es laudable, y era necesario, el esfuerzo por salvar la onticidad absoluta de lo sensible, y por mantenerse alejado del fenomenismo kantiano, pero quizá las fórmulas de E. suenan demasiado a percepcionismo, o excesivo realismo, en el conocimiento sensible. Y además queda un punto menos claro. ¿Qué conocimiento puede tener de lo sensible un cognoscente puramente espiritual? Echarri dice: *Realitas in seipsa sive corporis phaenomenice continui sive ordinis situalis sensibilis etc., est qualis a Deo et angelis videtur, nempe independenter a sensibus* (p. 176). Esto supuesto parece necesario atenuar la afirmación de que *corpus est revera in seipso ut apparet, et quod apparet, v.g. in extensione continua, in colore. Nempe est vere in seipso extensum et coloratum quamvis non sit in seipso formaliter physice extensum aut coloratum seu quamvis non habeat in se ipso extensionem aut colorem tamquam formam physicam* (p. 54).

El hecho mismo de que E. se sirva de la comparación con el texto escrito no criptógrafo, como medio notificativo, contrapuesto a la cinta cinematográfica y al texto criptógrafo, parece indicar que a su juicio en el conocimiento sensible no interviene un medium quo, pero que tampoco es absolutamente inmediato, porque interviene un medium in quo. La distinción entre sensible *ut in forma ontica* y *ut in forma physica* no sería más que una manera de formular el interpretacionismo de nuestro conocimiento sensible. Entre el *incognitum X* a que queda reducida la realidad en la epistemología kantiana, y el *coloratum* y *extensum ut in forma physica*, sitúa E. lo sensible *ut in forma ontica*. Ahora bien, con esto apenas se dice algo positivo acerca del

esse sensible; estamos también ante un *incognitum Y*. En efecto: mientras que el *esse* sensible que existe *ut in forma physica, invenitur etiam iuxta eandem formam a parte rei seu existit etiam simpliciter ut in forma reali, sicut in recensione cinematographica eventus...*, el *esse* sensible que existe sólo *ut in forma pure ontica, non existit per modum rei iuxta eandem formam. Sicut in textu* (no cifrado) *alicuius recensionis oralis vel scriptae eventus...* (p. 53). ¿Qué sabemos entonces de cómo existe en sí lo que para nosotros existe ontosensiblemente? ¿No sería quizás mejor decidirse a no decir que *corpus est revera in seipso formaliter ut apparet et quod apparet?* (p. 54). Lo absoluto del ser no puede ser ontorrelativo, y lo relativo del ser no puede ser ontoabsoluto. El ser *es en sí* como Dios lo ve. La garantía de que en lo ontorrelativo se nos da en alguna manera lo absoluto del ser, también la encontraría yo en lo absoluto de mí dinamismo cognoscitivo. Y aquí encontraría yo igualmente por la misma razón la garantía de que a las especificaciones de mis contenidos intencionales responden modos diversos de absolutez óntica, que sólo me son asequibles interpretados cognoscitivamente, pero que me permiten afirmar algo más de lo que podía afirmar Kant.

Tratando más en particular del *esse* sensible extenso, cree E. que *nulla dantur indicia quae permittant ac multo minus exigant ut reale extensum sit extensum simpliciter alii, non vero sibi ipsi, seu absolute* (p. 295). No sé si esta afirmación será suscrita sin más por todos los lectores de la *Philosophia Entis Sensibilis*. La crisis epistemológica provocada por la Física cuántica y por la Mecánica ondulatoria, afecta sensiblemente algunas posiciones realísticas tradicionales. Es menester no asustarse demasiado pronto, pero quizás no fuera imprudente reconocer "*algunos indicios*" que hacen pensar en la necesidad de replantear ciertos problemas, como por ejemplo el de la naturaleza de la extensión.

El P. Echarri se propone explícitamente la cuestión de la impenetrabilidad natural de los microcuerpos. Naturalmente, este problema sólo se plantea —como E. observa—a quienes concedan realidad cósica a las partículas fundamentales: átomos, electrones... Y entonces cree él que no consta que estas partículas, aun cósicamente concebidas—concepción que él no comparte, según ya hemos observado—sean naturalmente impenetrables. Ciertos hechos, como la absorción y la emisión de partículas, parece que se entienden mejor en la hipótesis de la compenetración.

En la explicación de la naturaleza de la impenetrabilidad de los macrocuerpos se inclina E. a la sentencia no activa tradicional. Los cuerpos son impenetrables *eo ipso quod sunt sensibilia, nominatim extensa*.

La impenetrabilidad no es una propiedad dinámica, sino estática. No pertenece al *agere* de los cuerpos sino al *esse*. *Idem est formaliter implicite duo corpora distingui entitative seu unum non esse aliud, quam ea esse impenetrabilia* (p. 364) y la razón está en que la distinción entre dos seres es función de sus *esse* respectivos. Tratándose de *esse* sensibles la distinción implica por sí misma la exterioridad local. Un cuerpo por el hecho de que *es* (existe), *está extra* respecto de todo otro cuerpo. Hay en esta concepción un interesante punto de contacto con la teoría de la individuación por la *materia signata quantitate*, como el propio E. apunta. Consecuentemente a ella la com-

penetración en su acepción estricta (*circunscriptiva*, en lenguaje de la Escuela) aparece al A. como absolutamente imposible, aunque *non probetur omnimoda evidentia ita esse* (p. 365). Sólo en el caso—dice E.—de que hubiera que aceptar la doctrina suareciana de la ubicación modal intrínseca, como fundamento de la presencia locativa, no podría demostrarse ciertamente la imposibilidad, ya que en esta concepción el cuerpo no está ni presente ni extra por sí mismo, sino por algo que se distingue, siquiera sea modalmente, de él. Mas no se le impone como única explicación la suareciana. Admitido que el cuerpo está presente por sí mismo, cree E. que la compenetración circunscriptiva implicaría la identificación de los cuerpos compenetrados. Así pensaba Santo Tomás, y sin embargo admitió la posibilidad absoluta. Dios puede conservar distintos dos cuerpos cuyas materias posean la misma signación cuantitativa. Los casos milagrosos de compenetración imponían tal salvedad. E. tiene en cuenta estos casos y obvia en un escolio la dificultad que parecen crear, negando que tales hechos (*partus virgineus B. M. Virginis, resurrectio I. C. clauso sepulcro, ingressus ad discipulos in coenaculo ianuis clausis* (p. 376) sólo puedan ser racionalizados admitiendo la compenetración circunscriptiva: bien puede ser que baste la compenetración mixta, o que se expliquen *alia ratione*. Observa, sin embargo, E. que la imposibilidad absoluta de la compenetración circunscriptiva, no es enteramente evidente, toda vez que está en función de la explicación que se da de la impenetrabilidad y de la presencia local, explicación que no resulta tampoco absoluta e indiscutiblemente cierta. En términos parecidos se plantea y resuelve E. la cuestión de la reduplicación.

Las páginas dedicadas al dinamismo corpóreo son menos originales, pero siempre muy densas de doctrina, ricas en análisis muy agudos, y bien documentadas. E. se confiesa partidario del determinismo contingente, si bien insinúa que este determinismo puede implicar *una cierta indeterminación*, no obstante tratarse de causas no libres. Esta idea la expuso ya el A. ampliamente en su artículo *Necesidad, contingencia y libertad* [Pensamiento, 12 (1956)127-156]. Allí hablaba de un indeterminismo que *no se reduce a la mera contingencia de la causa eficiente en orden a ser o no ser, pero tal que si es no puede estar necesitada a obrar sino de una determinada manera. Se trataría más bien de una contingencia tal, que permite a la causa ser creada con uno u otro determinismo, naturalmente dentro de ciertos límites, impuestos por la esencia metafísica de cada causa... El poder de Dios sobre las naturalezas sensibles no quedaría limitado a crearlas o no crearlas, sino que se extendería también de alguna manera a crearlas con una u otra ley de obrar entre varias posibles. Así por ejemplo, no se ve evidente que la esencia metafísica ("animal rationale") del hombre no pueda realizarse como esencia física sino, verbigracia, con esa determinada ley de gestación embrionaria del hombre histórico, y no también con otra diversa, más o menos diversa, que Dios, Conditor naturae, podría haber preferido, en una providencia diferente. Y una vez creadas ya las naturalezas, cada una sujeta a un particular determinismo en su obrar, cabría todavía que el poder divino dirija aun su actividad de una u otra manera. Porque la providencia le permitiría aprovechar en un sentido u otro ese margen de indeterminismo, que afecta al mismo de-*

terminismo (p. 130-131). Parece claro que las causas segundas no libres pudieron ser creadas de una u otra manera, es decir, que las esencias metafísicas pudieron realizarse en una u otra modalidad física, pero si hemos entendido el estado de la cuestión, y se trata del determinismo y del indeterminismo físico, parece también que una vez realizadas las esencias físicas en una forma concreta, sujetas a un *particular determinismo en su modo de obrar*, no se ve dónde pueda fundarse ese margen de indeterminación, excluída la libertad y el influjo de las circunstancias contingentes. Puesta en las mismas circunstancias, la causa no libre obrará naturalmente de la misma manera: esto es lo que se quiere decir cuando se habla de determinismo *ad unum*. El complejo circunstancial podrá realizarse con variantes, y por eso el efecto de una misma causa no será en todo caso el mismo, pero parece abusivo calificar de indeterminismo este comportamiento de las causas naturales no libres.

Profundo el estudio del milagro, al que tiene E. por *aeque possibile in natura sensibili, quamvis haec supponeretur carens penitus omni lege ontica determinata atque omni determinismo ontico differentiali seu specifico, i.e. in hypothesi indeterminismi physici perfecti vel omnimodi* (p. 418). También en este caso el dominio de Dios se patentizaría en el *opus miraculosum*, no bajo la razón de excepción a las leyes de la naturaleza, sino imponiendo un comportamiento normado a las causas que por su naturaleza no lo tienen. Naturalmente el problema de la cognoscibilidad del milagro presenta en esta hipótesis un matiz peculiar: habría que atender mucho más a las circunstancias y al fin del hecho extraordinario para poder decidir acerca de su origen exclusivamente divino. Alguien podría observar que en esta hipótesis el milagro se reduciría a la profecía, o que no se podría probar que no era así, pero en todo caso el aspecto cosmológico del problema quedaría bien planteado y resuelto.

Reconoce E. la índole cualitativa del dinamismo corpóreo, es decir, no reductible a un único tipo específico de actividad, y menos aun a la meramente locomotriz; lo cual no implica a su juicio el reconocimiento de las *qualitates* clásicas *per modum accidentium*. No ve el A. nada que excluya con certeza la operatividad inmediata de la substancia material. Sin embargo, supuesta la estructura *substantivo-accidental* que ésta presenta, el dinamismo cualitativo le es atribuible bajo los dos aspectos. E. se mantiene por tanto en la línea del naturalismo peripatético-escolástico.

Acertadamente observa E. que en la exposición de la finalidad irracional, revelada por el orden dinámico en el mundo sensible, hay que evitar el doble error de reducirla sin más a la eficiencia, o de univocarla con la racional. El finalismo irracional se funda en el racional, y sólo en función de éste es inteligible; pero no coincide con él. El efecto, en cuanto pretendido por el agente racional, que obra finalísticamente y construye un dispositivo-causa para obtenerlo, determina sin duda la índole del ser y de la actividad del dispositivo, y esta determinación no es menos finalística, respecto del dispositivo que del agente racional, si bien intervenga aquí una innegable analogía. El finalismo no viene a explicar por qué se producen tales efectos—la respuesta sería: porque las causas son tales; ni tampoco por qué las causas son

tales—la respuesta sería porque las han hecho así. El finalismo responde al por qué de la existencia y de tal modo de existencia en vez de la no existencia o de otro modo de existencia de tal dispositivo crítico, que habrían sido igualmente posibles. El finalismo está, pues, implicado en el dinamismo contingente, cual es el de las causas materiales. Unas breves pero acertadas observaciones acerca del cálculo de probabilidades en relación con la finalidad, cierran este interesante libro, cuya lectura y estudio no es fácil, pero sí muy provechosa.

La exposición adoptada de forma escolar para una obra que no lo es, no puede ser calificada de acierto, como tampoco la lengua latina en que está escrito. Quizás los *adiuncta quaedam* a que E. alude hagan comprensible lo que no parece laudable. La innovación terminológica es impresionante; sólo cuando el lector se ha familiarizado un tanto con ella, se da cuenta de que es muy precisa, y la acepta de buen grado. A veces se desearía una mayor perspicuidad y alguna menor prolijidad en el análisis, y en la expresión, en beneficio de la claridad. Merece ser subrayado el fino sentido histórico del A. en la exposición de la problemática. Bajo el clásico epígrafe *Sententiae* se ofrecen síntesis muy completas y documentadas de los puntos de vista de los autores y escuelas antiguas y modernas. No pocas veces estas síntesis son fruto de estudios monográficos personales. Las cuestiones clásicas disputadas entre las escuelas son tratadas en los escolios, a veces con excesiva sobriedad.

Las breves líneas consagradas a la Teoría de la Relatividad resultan demasiado poco; las cuestiones filosóficas que suscitan las conclusiones einsteinianas, habrían ocupado dignamente algunas más páginas de esta obra. Lástima que algunas cuestiones fundamentales hayan tenido que quedar intactas en este libro, como, por ejemplo, todo el problema de la constitución de los cuerpos; esperamos la aparición del necesario complemento.

Son de alabar lo orgánico de la estructuración, y la profunda unidad del tratado. Muy buena la información bibliográfica. En resumen, se trata de una obra en la que se presenta el fruto de un inteligente y profundo estudio personal del A., en contacto con las fuentes de la mejor tradición escolástica, de las ciencias positivas de la naturaleza y de la Filosofía de las ciencias. Recomendamos su lectura.

L. M. Sanz, S. I.

Roldán, A.: *Introducción a la Ascética Diferencial*. Colección Psicología, Medicina, Pastoral. Vol. 21. Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 1960. 464 páginas, 14 × 20 cm.

Pocas cosas reflejan tanto la deshumanización de la psicología actual como la repetidísima afirmación que leemos en tantos psicólogos, que sus reflexiones no quieren prejuzgar aspectos ningunos de validez moral o jerarquía de valores. Hace la impresión de que algunas veces no le importaría a la psicología la mejora o la perversión del hombre, casi ni siquiera su destrucción.

Y que esta afirmación de la psicología científica se suele tomar en serio

nos lo acusa fuertemente el hecho de que después de 50 años largos de tipologías científicas, apenas se había intentado explotarlas para hacernos a todos de alguna manera mejores. Indirectamente las habían utilizado sobre todo los hagiógrafos para este fin, pero demasiadas veces con un marcado dilettantismo.

Este es el valor central y más profundo de la obra del P. Roldán, que, como todo lo más valioso en el orden de las ideas, es tremendamente obvio y parece que se le tenía que haber ocurrido a cualquiera. El no haberlo hecho hasta ahora parece una negligencia inexplicable de la psicología católica. En cambio él ha tomado en serio y ha llevado adelante con una laboriosidad ejemplar este deseo de prolongar la idea tipológica en el sentido más humano y cristiano que se puede pensar: ayudarnos a conseguir esa bondad de que tan necesitados nos sentimos en nuestro pequeño mundo de cada día y en el grande y tan complicado del pensamiento y la política.

Naturalmente que este problema nos hubiera llevado ante todo a la ética tipológica, planteando todos los interesantes problemas teóricos que representa la existencia de una moral diferencial. Pero en la "Introducción a la Ascética Diferencial" estamos desde el principio en un campo más realista y práctico. Los actos y actitudes no se estudian en cuanto conducentes a un "finis hominis" abstracto y genérico, sino en cuanto referidos al fin concreto e histórico a que la intervención sobrenatural de Dios nos destina. Y luego la conducencia de aquellos actos humanos no se mira como algo estático, buscando la fórmulas mínimas de lo que no llega a ser desordenado, negativo y no-conducente, como a veces sucede en nuestros tratados de moral. No. Los actos humanos son aquí siempre función de un "más" y camino del ideal sumo. Y entreverados con esta materia trata el autor temas diversísimos a todos los campos de la ascética: sobre todo lo tocante a la dirección espiritual. Esto predomina decididamente, de modo que podemos decir está escrito su libro con la perspectiva de ser útil a quien a otros quiere orientar.

El primer capítulo, especie de presupuesto a la temática específica de la obra, presenta un resumen de la tipología de Sheldon, que en claridad y extensión responde excelentemente a los fines pretendidos. Describe los radicales somáticos típicos de endomorfia, mesomorfia y ectomorfia y luego sus correlativos temperamentales de viscerotonía, somatotonía y cerebrotonía. Finalmente justifica el autor sus preferencias por la tipología Sheldoniana en orden a la teorización de la ascética diferencial, preferencias que—sobre todo frente al uso de la tan divulgada tipología de Le Senne—compartimos decididamente. Lo exige el espíritu de precisión y seriedad, que con la simplicidad ha de estar en la base de una ascética diferencial aprovechable. Quizá echamos de menos el que no se aluda a la crisis actual del concepto de tipo, que ha perdido tanto terreno en las modernas caracterologías, y en la reducción equivalente de otras tipologías a la de Sheldon nos parece se mira a Jaensch de un modo demasiado unilateral (pág. 38). Quisiéramos también ver coordinado con Sheldon a Pfahler.

El capítulo segundo es quizá lo más importante de la obra desde el punto de vista psicológico y de la ética diferencial. Se trata en él de dar las cualidades morales positivas y negativas afines a los tres radicales tipológicos.

El autor da pruebas de su seriedad científica al comunicarnos que su intento de análisis factorial falló (pág. 53): y nosotros creemos con él que el método matemático no era imprescindible, puesto que el problema de estudiar la respuesta tipológica al problema de la santidad tiene tanta consistencia como la ya demostrada de las tipologías mismas y no necesita justificarse de modo autónomo, prescindiendo de todo otro dato. Con todo sería de verdadero interés aplicar de nuevo el método de las correlaciones al tema, con las mejoras que la experiencia adquirida recomienda.

El sistema de encuesta después aplicado, que no carece de dificultades, nos parece estuvo orientado excelentemente. Gracias a ello llegó el P. Roldán al hallazgo y descripción de los tres radicales hagiotípicos de agapetonía, prasotonía y deontotonía; éstos se describen sumariamente en lo que resta del capítulo, adoptándose el recurso de seleccionar para cada uno diez virtudes y diez defectos. Reconocemos con el autor que lo artificioso del método está bastante contrapesado por las posibilidades que ofrece para la puntuación: aunque la cosa tiene el peligro de que dicha puntuación resulte en parte montada sobre el aire. Creemos aquí no llega a suceder esto. Por lo demás las cualidades defectuosas y virtudes de cada tipo están oportunamente caracterizadas (conf. resumen pág. 60). Notar que la descripción queda ahora un tanto incompleta y requiere las advertencias que sobre ambivalencia y polaridad de los tipos se hacen en las págs. 211-214 y 277-284.

Pasa el P. Roldán a continuación al estudio del proceso de superación de la propia conducta en que cada uno, según su fórmula hagiotípica, tiene más probabilidades de éxito. Aquí adopta él el punto de vista del director espiritual, y con ello queda ligeramente mermada la unidad del libro, ya que el puro enfoque teórico pediría mantenerse en el estudio ascético-típico puro, prescindiendo de su orientación a director o dirigido: pero como el libro de hecho irá a parar casi absolutamente siempre a manos de directores de conciencia, éstos seguramente lo agradecerán.

Este capítulo es casi el más extenso del libro, y su riqueza de contenido ascético es grandísima. Desde luego abarca casi todos los temas posibles de la dirección espiritual en su problemática moderna. Cuanto a lo psicológico no queremos dejar de subrayar los puntos de vista que se recogen sobre el tema santidad-personalidad (pág. 145-164) y sobre el tan tratado de los escrúpulos (págs. 188-205). Más original en el primero, oportunamente sintético en el segundo, logra el P. Roldán en ambos conseguir una luz especial aplicando sus categorías hagiotípicas. Gusta su decisión en afirmar que no todo escrúpulo es anormal, y menos patológico. Es verdad que cuanto al ideal de la formación de la personalidad y la obediencia quisiéramos encontrar algunas matizaciones más y que quizás algunas reflexiones sobre el concepto psicológico de frustración hubieran ayudado para darlas y para entender—dentro de lo imposible—el misterio de la cruz: pero en substancia encontramos excelentes estas páginas del libro.

El capítulo cuarto se dedica al estudio real-histórico (y no apriorístico) de la realización típica de la perfección cristiana en su estadio relative sumo, el que consiguieron algunos santos de tipologías bastante definidas. Este capítulo nos da nueva luz sobre la realidad experimental de las categorías tí-

picas en la perfección cristiana, y puede ayudarlo el leerlo inmediatamente después del segundo, al que completa y aclara. Consideramos un acierto la elección de los santos escogidos (San Francisco de Sales, San Francisco Javier y San Juan Berchmanns), cuyos escritos nos ayudan no poco a entrar en su intimidad independientemente de los barroquismos y eufemismos de los hagiógrafos. Quizá se podría decir con todo que en el último estamos tal vez ante el caso de un tipismo fásico o pasajero, que con la madurez se hubiera corrido hacia formas menos pronunciadas—como tantas veces ocurre en la vida real. Los elevados componentes de radicales hagiotípicos no característicos (por ejemplo, prasotonía en San Francisco de Sales y agapetonía en San Francisco Javier) muestran por lo demás en los santos que el ideal sumo saltará las barreras tipológicas. El hecho se confirma sobreabundantemente en el capítulo quinto, que estudia la santidad de Jesucristo, como "hiperagionormo", clave de la ascética diferencial.

Es éste también un capítulo de muchísimo y vario contenido, que rebasa frecuentemente la ascética diferencial y la misma filosofía. El estudio analítico de la personalidad de Jesucristo desde el punto de vista que podríamos llamar de la axiología diferencial (pág. 335-375) es de gran riqueza. El estudio de la psicología diferencial de Jesucristo (págs. 412-434) es minucioso y preciso y por ello utilísimo, aunque caiga un tanto en cierto atomismo formal que le resta vuelo e inspiración. Espléndido y luminoso es el estudio sintético sobre las virtudes de Cristo, que termina de precisar no pocas cuestiones generales de valoración de las características tipológicas, flotantes hasta ahora.

En conjunto, una obra llena de contenido, rica en formulaciones y síntesis felices, apoyada en una idea central de grandísimo valor—como es la aplicación de una tipología científica a lo ético, a lo axiológico y lo ascético. Se resiente de alguna falta de unidad y de pequeños excesos de análisis formal.

A. M. Tornos, S. I.

Franz Grégoire: *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système.* Lovaina-París (Ed. Nauwelaerts), 1958, 412 págs.

Este importante volumen del profesor lovaniense recoge una serie de valiosos estudios, algunos de ellos publicados parcialmente en la *Revue philosophique de Louvain*, referentes, como indica el subtítulo de la obra, a los puntos capitales del sistema hegeliano. El profesor Grégoire, de quien ya conocíamos una excelente introducción al pensamiento de Hegel en su obra *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Lovaina-París, 1947, se ha adentrado en este libro en algunos de los problemas más difíciles e intrincados del pensamiento hegeliano, en su época más madura y sistemática. Y, así, además del estudio inicial sobre la *Actitud hegeliana ante la existencia* y otro final y sintético sobre *La primacía respectiva de la razón y lo racional*, el volumen desarrolla en sus tres estudios centrales: *La contradicción universal, La idea absoluta y el panteísmo* y *La divinidad del estado*, tres temas ca-

pitales del pensamiento hegeliano, que nos conducen directamente al centro mismo de su epistemología, su metafísica y su ética.

Creo sinceramente que estos trabajos de Grégoire aportan nueva luz en relación con dos problemas tan fundamentales, como son la relación de la dialéctica hegeliana con el principio de no contradicción y la interpretación general teísta o panteísta del sistema. Por lo que toca al primero de estos dos temas, los análisis concienzudos de Grégoire muestran suficientemente que la dialéctica hegeliana no implica necesariamente una negación del principio de no contradicción. La intención de Hegel con su famosa dialéctica es reconciliar el sujeto con el objeto, de suerte que la realidad deje de aparecer extraña al espíritu y éste pueda reconocerse en ella. Para ello, intenta Hegel clasificar lo real en grados de racionalidad y encadenarlos racionalmente entre sí, es decir, demostrar que si un término existe, también los otros han de existir necesariamente un día. Ello se realiza por el proceso triádico de tesis (afirmación), antítesis (negación) y síntesis (negación de la negación), en el que la reconciliación de la razón con la realidad se manifiesta de un modo perfecto: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional". Lejos de suponer la negación del principio de no contradicción, la dialéctica hegeliana se apoya evidentemente en él. En efecto, precisamente porque lo contradictorio le aparece como imposible y porque, de otro lado, toda realidad finita, aislada en sí misma, le aparece como contradictoria, concibe Hegel a toda cosa en relación con otra contraria y con su común síntesis y construye así dialécticamente su sistema. Si esto es así, ¿qué sentido tienen las famosas afirmaciones de Hegel que hacen de la contradicción la regla misma de la realidad? El análisis del término "contradicción" en Hegel conduce a los resultados siguientes. "Toda cosa es en sí misma contradictoria" significa: 1) toda cosa exige la existencia de su contraria (contradicción = contrariedad); 2) la relación de toda cosa con su contraria es necesariamente de antagonismo y lucha (contradicción = lucha); 3) toda cosa es en su esencia relativa a otra, sea que depende de ella, o trate de producir o de llegar a ser otra cosa (contradicción = correlación constitutiva); 4) finalmente, toda cosa finita, considerada aisladamente, es imposible y contradictoria. De ahí que las cosas ofrezcan una apariencia de contradicción al espíritu, en tanto éste se mantiene en el nivel de lo finito. Precisamente porque lo finito y contingente, considerado aisladamente en sí mismo, se contradice, es preciso concluir a partir de él la existencia de lo Infinito, lo Necesario, lo Absoluto. Lejos de suponer la contradicción, el proceso dialéctico hegeliano pretende precisamente evitarla y superarla, puesto que para Hegel "lo que se contradice, no es nada".

En relación con el segundo tema de la interpretación teísta o panteísta del sistema hegeliano analiza Grégoire el sentido de la Idea absoluta y propone cinco posibles interpretaciones. La Idea absoluta sería: 1) un Espíritu primero, consciente y creador del mundo libremente. En esta hipótesis el sistema de Hegel coincidiría por lo que toca al tema capital de las relaciones de Dios con el mundo con los grandes sistemas de la Filosofía cristiana; 2) Un Espíritu primero, consciente, que por su mismo pensamiento pone inmediata y necesariamente el mundo dialécticamente estructurado. En esta hi-

pótesis el Espíritu absoluto es por sí mismo consciente, pero alcanza la plena conciencia en el acto mismo de poner frente a sí a un mundo. Tal interpretación se aparta ya de la concepción cristiana; 3) un Espíritu primero, que pone necesariamente el mundo y cuya conciencia refleja está esencialmente condicionada por la conciencia que de él tienen los espíritus finitos. En esta hipótesis el Espíritu absoluto no sería consciente, sino por el hecho de crear espíritus finitos que toman conciencia de él; 4) un Espíritu primero, en sí mismo inconsciente, distinto de los espíritus finitos, pero que en ellos se desarrolla y por ellos alcanza la propia conciencia; 5) la esencia posible y necesaria del espíritu que no se realiza sino bajo las especies de los espíritus finitos. En esta hipótesis, la Idea absoluta no posee una realidad distinta de la de los espíritus finitos y, en consecuencia, la esfera de los espíritus es como tal fundamento de su propia existencia.

Después de un detallado análisis de estas diversas interpretaciones, Grégoire se decide por alguna de las dos últimas. Queda claro en todo caso que el sistema de Hegel ha de concebirse, al parecer, como un panteísmo evolucionista y eminentemente idealista, que considera al pensamiento, en la forma que sea, como el fundamento de la realidad.

Grégoire ha pretendido acercarse a Hegel con la objetividad y serenidad del historiador. Su intento no es repensar a Hegel, ni tampoco superarlo —tareas por otra parte muy útiles y hasta cierto punto necesarias—, sino ayudar a comprenderlo tal como él mismo se comprendió. Creemos que con su libro ha logrado plenamente este intento y merece por ello el agradecimiento de los estudiosos del hegelianismo.

E. COLOMER.

MAURICE DUPUY: *La philosophie de Max Scheler, Son évolution et son unité*. París (Presses Univ. de France), 1959, 2 vols., 756 págs.

La presente obra constituye un importante estudio de conjunto de la Filosofía de Max Scheler. El autor estudia en ella los temas más importantes del rico y polifacético pensamiento scheleriano: su crítica del hombre moderno, su concepción peculiar de la fenomenología, su idea del saber y de su sujeto, el espíritu humano, su ética material de los valores y, por último, sus puntos de vista postreros sobre la dualidad de *Geist und Drang*, que determinan el brusco viraje que, a partir de 1923, condujo a Scheler de una metafísica teísta y espiritualista a otra nueva de signo contrario panteizante. Dupuy no expone en esta obra la Filosofía scheleriana de la religión, pues a ella ha dedicado un volumen aparte (cfr. *La philosophie de la religion chez Scheler*, París, 1959).

En su análisis del pensamiento scheleriano fija Dupuy particular atención al difícil problema de su evolución y de su unidad. El autor ve con razón en la concepción religiosa y estrictamente teísta de *Von Ewigen in Menschen*, cuya inspiración cristiana y, en concreto, agustiniana es evidente, el coronamiento de la primera etapa del pensar scheleriano. ¿Cómo se explica entonces

el cambio decisivo hacia una *Weltanschauung* de signo muchas veces contrario? Y, sobre todo, ¿cómo salvar la unidad del pensamiento scheleriano? Frente a las dos posiciones extremas que identifican el pensamiento auténtico de Scheler, sea con la etapa inicial y central, sea con la etapa final, Dupuy se decide por una solución intermedia y, admitiendo la validez y autenticidad de ambas etapas, intenta encontrar en el seno mismo de la evolución elementos de unidad. Tales son, por ejemplo, la permanencia de los principios de la persona, el espíritu como irreductible a la vida, el primado del valor sobre el ser. Sin embargo, el mismo Dupuy se ve obligado a reconocer que en la concepción fundamental acerca de Dios y la realidad el abismo que separa a ambas épocas es tajante e insuperable. De ahí que la conclusión de su estudio sea en extremo matizada. "En resumen, aunque los dos períodos principales de la evolución filosófica scheleriana no dejen de mostrar bajo ciertos aspectos una común medida y testifiquen en puntos importantes la fidelidad del autor a sí mismo, manifiestan con todo una inspiración demasiado distinta, para que se les pueda considerar como homogéneos y continuos: el pensamiento de Scheler en su conjunto presenta una unidad material relativa, pero no una verdadera unidad formal" (pág. 724).

El libro de Dupuy, avalado con dos interesantes notas sobre la vida y la personalidad de Scheler y con abundante bibliografía, puede prestar buenos servicios a los estudiosos del pensamiento scheleriano. Como el mismo autor confiesa en el prólogo, su obra no pretende justipreciar, sino comprender. Para ello Dupuy se ha basado principalmente en los mismos escritos de Scheler y ha prescindido en general de las peripecias de su accidentada vida. Por mi parte creo que en el caso de Scheler y de su evolución intelectual no puede olvidarse el dicho famoso de Fichte: "Qué clase de Filosofía se tenga depende de qué clase de hombre se es".

E. Colomer.

Josef Pieper: "*Scholastik*", *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Munich (Kösel-Verlag), 1960, 254 págs.

Este hermoso libro de Pieper no es ni quiere ser una nueva Historia de la Filosofía medieval. Es, eso sí, una de las mejores y más simpáticas introducciones al pensamiento cristiano de la Edad Media. Pieper hace ahora con la Escolástica en general lo que en otro de sus últimos libros ha hecho con la obra de su más eximio representante, Santo Tomás de Aquino: hacerla comprensible al hombre moderno, mostrando a la vez su grandeza histórica y su actualidad perenne. Con aquel arte que le es propio, el escritor germano hace desfilar ante nuestros ojos las grandes figuras—Boecio Escoto Eriúgena, San Anselmo, Abelardo, Alberto Magno, Duns Escoto y Ockam—y los grandes problemas del pensamiento medieval. Aparece así como una gráfica de este pensamiento: su preparación en la antigüedad greco-cristiana, su nacimiento y primer desarrollo, su breve período de clásica plenitud y finalmente su disolución y su muerte. En el fondo de esta visión histórica late una tesis muy propia de Pieper. Unir la fe y la ciencia, coordinar lo que

creemos con lo que sabemos, he ahí una misión ineludible para el pensador cristiano de todas las épocas. La Edad Media tuvo conciencia de esta misión y la realizó de un modo ejemplar e irrepetible. De ahí precisamente su perenne actualidad. "La Filosofía cristiana no es una forma particular, más o menos secundaria de la actividad filosófica, determinada por el interés religioso de algunos. Al contrario, es la única forma posible de la Filosofía, si es verdad que el Logos de Dios se hizo hombre en Cristo y si se entiende por Filosofía, lo que siempre entendieron los pioneros del filosofar europeo: Pitágoras, Platón y Aristóteles. Los pensadores de la Edad Media formularon por vez primera, como misión dependiente del mismo concepto de Filosofía cristiana, la unión de fe y razón y la llevaron a término con un incomparable vigor intelectual. Nadie que pretenda hoy colaborar a la realización de esta misión inacabable podrá dispensarse de repensar el ejemplo exigente y multiforme de la Filosofía medieval. Sólo que a las preguntas propuestas no deberá dar la respuesta medieval, sino la suya propia" (págs. 221-22).

E. COLOMER.

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN: *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*, Madrid (Ed. Augustinus), 1959, 255 págs.

"Dad a vuestra época un pensamiento grande para que pueda vivir de él". Von Rintelen ha pretendido esto con su libro: legar al siglo xx la fe en el espíritu, anclar su ideología en las profundidades del Absoluto trascendente. La pregunta clave que como "leit motiv" se repetirá a lo largo de toda la obra nos viene expresada con estas palabras: "¿Quedamos nosotros ahora encerrados en la radical finitud o existe una iniciación abierta hacia un Adviento?" (pág. 76). Y la respuesta es clara: "Es hora ya de levantarse del sueño, la noche ha retrocedido" (pág. 76).

El libro, formado por una serie de artículos del autor, está dividido en tres partes. En la primera se analiza la moderna problemática del pensamiento actual, en su dirección netamente finitista. El mismo autor ha expuesto más ampliamente estas ideas en su obra *Philosophie der Endlichkeit*. En la segunda se nos da una visión de la Filosofía que marcha hacia rutas de trascendencia. Ser y valor son captados en su dimensión real y metafísica. Finalmente, en la tercera parte, nos introduce von Rintelen en el pensamiento agustiniano, que ha de ser hoy la esencia de una nueva Europa que quiera ser fiel a sus valores eternos. "Los peligros que nos amenazan, concluye von Rintelen, tarde o temprano nos llamarán a una decisión. Indudablemente nos encontramos en hora tardía y el clamor que llega a nuestros oídos dice: salvad nuestro ser humano, para que vuelva a ser digno de nuestro pasado europeo y valga la pena vivir. Ocupémonos de que la fe en nuestra humanidad permanezca fuerte y que todavía amanezca para nosotros un nuevo día del espíritu, aún desconocido" (pág. 255).

E. COLOMER.

FARRE, L.: *Teoría de los valores y Filosofía antigua.* Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras. Tucumán (Argentina), 1958 (fecha de la portada, 1957); 231 págs., 16 × 23 cm.

Entre las varias obras del distinguido filósofo L. Farré, dos hay que en mi opinión merecen una especial alabanza: una de ellas es la *Estética* (Córdoba, Argentina, 1950), la otra es la que ahora reseñamos.

De la *Estética* ya publiqué una recensión en las páginas de esta revista (8 (1952) 239-240); de esta segunda obra hay varios antecedentes, como son el trabajo titulado *Fundamentos para una metafísica de los valores en Aristóteles,* que publicó en las Actas del Congreso Internacional Balmes-Suárez de Barcelona en 1949 (vol. II, págs. 735-754), y otro *Los valores estéticos en la filosofía aristotélica,* del Congreso de Mendoza en 1949, págs. 1445-1451. La obra que ahora reseñamos se nos presenta como escrita en 1948, aunque ha salido de las prensas diez años más tarde, en 1958.

Es una de las mejores obras que se han escrito estos últimos años sobre teoría de los valores. El eje alrededor del cual versa toda ella es indudablemente Aristóteles, a quien el autor muestra conocer bien; pero mantiene un constante diálogo con los filósofos del siglo XIX y XX, como son Scheler, Husserl, Hartmann, etc., no por una cita que pudiera ser ocasional o sobreañadida, sino por la marcha íntima de su pensamiento.

Empieza el autor su obra mostrando la radicación antigua de un tema que hoy día se ha planteado con mayor intensidad y en seguida pasa a examinar todo lo que hay de relativo en el concepto de valor. Este examen de lo relativo del valor es especialmente interesante porque expone alrededor del relativismo una serie de filósofos y sistemas axiológicos: el individualista, el relativismo intelectualista (Lipps, Croce), el relativismo voluntarista (Ehrenfels, Rickert, Korn), el relativismo sentimental (Beneke, Th. Ribot, Windelband), el relativismo personalista y vitalista (Müller-Freienfels, Durkheim); hace ver que en Kant está la raíz lejana del moderno relativismo valoral, y también se extiende en un apartado titulado "indicios de relativismo axiológico en la filosofía de Duns Escoto"; luego en la filosofía griega y respecto de la cultura actual.

Es obvio que después de examinar la parte de "relativo" y hasta el "relativismo" (exageración de este elemento relativo) en los valores, pase el autor a exponer lo que hay de "absoluto" en ellos. Así hace en el capítulo siguiente, que es más bien como una parte: "El absolutismo de los valores". Expone la significación de esta palabra, y en seguida busca los antecedentes del absolutismo axiológico en Leibniz, luego en Bolzano y en Husserl. Entre los expositores modernos del absolutismo axiológico es obvio que estudie a Max Scheler, también a Nicolai Hartmann. En este capítulo busca por el contrario las huellas del absolutismo valoral en San Agustín y su iluminismo, en Enrique de Gante, en Santo Tomás de Aquino y sobre todo en Aristóteles.

Planteada así la antinomia, queda abierto el camino para su solución. Ante todo hay que exponer en pormenor las nociones que acompañan a la de valor. Para ello la bidimensionalidad de la conciencia, el concepto de axiología, su

relación con el "eidos", la "fysis", la "ousía", con la "cualidad" y "substancia"; luego la típica polaridad de los valores, la inevitable "jerarquía" de valores, sus "divisiones" y cómo da Aristóteles su polaridad y jerarquización; de ahí se pasa a examinar lo "útil", lo "agradable" y lo "vital" como valor, en un capítulo en que hallan buena cabida autores anglosajones y también griegos; frente a esto es obvio que el capítulo siguiente muestre el aspecto de incondicional que hay en los valores "lógicos", en la noción de "verdad", especialmente en San Agustín y Santo Tomás; otro capítulo dedicado a estudiar los valores "estéticos" es pobre al lado de lo que ha expuesto el mismo autor en su obra de Estética, pero da lo suficiente e indica que la base de la Estética se halla en la Metafísica; no puede olvidarse el tema que aborda en un capítulo ulterior, a saber "los valores religiosos", que examina, como los otros temas antes señalados, recorriendo casi los mismos autores y tendencias; luego "los valores éticos", en que Max Scheler y sobre todo Aristóteles ocupan su preferente atención; el capítulo que podemos llamar conclusión de la obra lleva como título "Dios, fundamento último de los valores", y muestra muy bien que sólo en El puede hallarse el elemento requerido para explicar lo que de absoluto hay en ellos; las citas de Lotze, Scheler, Ortega y Gasset (en "Dios a la vista"), Platón, sobre todo Aristóteles (a quien expone de nuevo ampliamente) y Santo Tomás, son citas muy oportunas y que realmente ilustran la trama de la obra.

Es una cualidad de esta obra que toda ella esté escrita con un estilo suelto, que hace agradable su lectura y sin que la abundancia de citas ahoguen el pensamiento.

Me parece que su punto débil (por lo menos por lo que yo preferiría) es el escaso desarrollo de la parte especulativa o racional, sistemática, diríamos metafísica, de la axiología.

En cambio creo es un gran acierto del autor mostrar la radicación del valor en el ser, su enlace con la metafísica, su parte de relativo y de absoluto, su planteamiento antiguo que hoy ha remozado la filosofía postkantiana, y en fin, que ofrece al lector abundante material para reflexión sobre el tema axiológico. Como conjunto creo es una de las mejores obras que se han escrito acerca de los valores y por ello hemos de felicitar al distinguido Profesor que desde Argentina nos envía muestras de su interesante aportación a la filosofía de habla española.

J. Roig Gironella.

Manno, A.: *Valore e limiti della metafisica aristotelica*. Pubblicazioni dell' Istituto Superiore di Scienze e Lettere. S. Chiara-Napoli. Napoli, 1957; 212 págs., 18 × 25 cm.

Desde las primeras páginas nos dice el autor que en su investigación ni quiere ser un repetidor incondicional de los que no saben ver los límites y fallos en la metafísica de Aristóteles, ni tampoco un impugnador ciego e infundado, sino proceder como quien va a ver "todo cuanto hay de verdad en ella y todo lo que hay de anticuado".

Para empezar un plan tan vasto y difícil, empieza el autor examinando en el primer capítulo la cronología y el concepto de metafísica, exponiendo las varias concepciones que hay sobre ello. Es de lamentar que no cite ni conozca el libro de S. Gómez Nogales, *Horizonte de la Metafísica aristotélica* (Madrid, 1955), que le ayudaría a comprender que precisamente la metafísica puede ser ciencia de las substancias separadas y por tanto de Dios, en cuanto siendo ciencia del ser en cuanto ser halla el puente para pasar a lo que es positivamente inmaterial.

El capítulo siguiente es una disertación sobre la noción de "materia" en Aristóteles, con amplia información y que muestra bien la oposición y superación de la noción aristotélica respecto de la de Platón.

Sigue otro capítulo con la noción de "synolon", muy acertado en cuanto hace ver que en la concepción aristotélica (eminentemente finalística) no existe la materia, ni existe la forma, sino existe el "todo", este ser de perfección específicamente superior, principio teleológico de sus manifestaciones en los "propios" y en su actuación transcendente.

Quizá no es tan afortunado el autor en la exposición del capítulo cuarto, cuyo título es: "Las contradicciones de la ousía". Ante todo la crítica de que las "categorías" podrían ser menos de diez o más de diez, por la razón de que no entra en ellas el dato de la Revelación cristiana sobre la Trinidad. Cuando se ha discutido tanto (y tan hondamente en siglos pasados) sobre la tabla de las categorías, ¿puede uno alegremente con una razón así dar por resuelto el asunto? No lo creo. Las categorías expresan el número de predicados que bajo sí contengan a todos cuantos puedo predicar del existente y que por otra parte no puedan reducirse a menor número: pero ya es sabido que hay sobre esto, dos interpretaciones fundamentalmente distintas: la del tomismo que entiende las categorías como distintas con distinción real unas de otras; la de Suárez que entiende que basta que haya entre ellas distinción de razón (a veces será también real, otras veces no), es decir, predicaciones 'formalmente' irreductibles. Si se entiende así, y si se traza la tabla de la 'fysis' comprendiendo hasta el Primer Motor tal como lo concebía Aristóteles (es decir, no Necesario, no "A se") la tabla de las categorías conserva todo su valor. Si pasamos a la noción de Dios, ser Infinito (que no conocía Aristóteles), cuyos atributos no permiten una distinción de razón "adecuada", ciertamente no pueden aplicársele a El las categorías: entonces hemos de retocar la concepción aristotélica, diciendo que Dios es un Ser Supra-categorial, ni "transcendental" (como la noción abstracta de ser), ni "predicamental" como los predicados que una esencia finita permite se le atribuyan, sino "supracategórico" y por tanto con mayor razón caen bajo la tabla de las categorías los datos de la Revelación. Pero esto no quita que la tabla aristotélica conserve su valor *para el orden en que él la trazó*: si hay un orden o zona de ser superior a lo que él vislumbraba, basta con decir que la tabla de las categorías se limita para el "ser predicamental".

El autor hace ver en este capítulo acertadamente que late en el fondo de la metafísica aristotélica una antinomia: la relación no bien resuelta entre el "universal" y el "singular"; es decir, gran parte de las acusaciones que Aristóteles dirige contra Platón, pueden dirigirse contra él a otra escala. Esta

observación por de pronto ya es muy conocida. El mérito del autor está más bien en corroborarla con nuevos testimonios. Como dirá él en páginas ulteriores, para resolverla era preciso llegar, como llegó Santo Tomás, a la noción de Dios como ser "Infinito, Necesario", pues de lo contrario si no hallaba fundamento en el que hacer radicar las esencias necesarias (o sea universales) en cuanto expresión de las Ideas divinas, se hallaba sujeto a la antimonia de, o bien identificarlas con el singular (y en este caso no se ve con qué lógica evite el empirismo y fundamente el orden "absoluto" de la metafísica), o bien hacerlas trascender el singular (y en este caso no se ve cómo evite el platonismo a otra escala).

Pero se le podría hacer observar al autor, que una objeción parecida es la que Suárez ha opuesto a la interpretación del tomismo corriente al modo de Cayetano. Sí, es verdad que no nos parece tener sentido la cuestión de la individuación por la materia "signata quantitate" (pág. 72, nota 32), pero el problema que tan bien plantea el autor (pág. 75) es precisamente el que plantea Suárez contra el tomismo clásico, y lo resuelve de tal modo que corta las antinomias que surgen de admitir un "esse" ilimitado no por obra del entendimiento sino anteriormente a su precisión, pues en este caso se hallan con que la potencia que habría de ser considerada como pura potencia, de hecho es tratada subrepticiamente como dotada de cierto acto, y el acto es también considerado en *cierto* modo como dotado de alguna realidad "en sí" (en el orden de los principios "quibus", extramentales, aunque como tales no plenamente existentes), lo cual lleva a otra escala los mismos problemas del platonismo y los que el autor echa en cara a Aristóteles.

No veo tan afortunadas las críticas del autor sobre los problemas del "devenir" (págs. 78-83). No me extiendo en este momento en su análisis porque no me es posible ahora. Pero sí notaré que muy acertadamente hace notar que es una fuente de antinomias llevar a fondo la separación "materia-forma" de suerte que sin más se identifique la "forma" con el "universal" (pág. 85), lo cual es precisamente otra faceta del punto que antes hemos mencionado: el autor, sin saberlo, y sin darse cuenta, va descubriendo de nuevo a Suárez...

No parece que el autor tenga amplia información sobre el origen de la palabra "metafísica" (pág. 123, nota 28). En cambio encuentro muy acertada su posición acerca de la "intuición" tanto por lo que se refiere a la génesis del universal (pág. 109), como en la cuestión de los primeros principios (página 136).

El capítulo quinto, dedicado al "universal", sostiene con vigor la misma temática, que ya hemos indicado bastante, como también el sexto, que expone la doctrina aristotélica sobre los "primeros principios". En cambio el séptimo desciende al aspecto "psicológico de la ideogenia", sin perder de vista la vertiente metafísica del tratado.

El último capítulo se titula "Crisi della metafisica aristotelica" y es como un acertado balance de lo que ha expuesto, porque el capítulo noveno, "Conclusione e appendice", es un mero resumen.

En pocas palabras quizá podría resumirse así el pensamiento del autor: el fallo fundamental de Aristóteles (y por tanto la vía para su superación)

está en que no habiendo llegado más que a la noción de "Motor inmóvil" pero no a la de "Ser Necesario", no conoce la "creación ex nihilo", y por tanto ni explica la fundamentación de los ejemplares eternos en Dios, ni los caracteres más íntimos de la materia y del devenir.

Realmente así hizo Santo Tomás, cuando con un paso de gigante no sólo recogió lo bueno que había en Aristóteles para fundamentar racionalmente la teología, sino que lo rebasó aprovechándose tanto de San Agustín, como de Avicena y de los datos de la Revelación cristiana, para integrar el aristotelismo dentro de una síntesis inmensamente superior. Pero de nuevo advertimos que todavía dentro del tomismo quedan imprecisiones, las cuales se convierten en antinomias si se explican al modo de Cayatano o tomismo clásico; ahora bien, la solución a fondo de ellas es la posición suareziana, que el autor, sin darse cuenta de ello, va redescubriendo por sí mismo. Para Suárez el último fundamento y radicación de la "analogía del ser" está precisamente en la Creación: porque las criaturas proceden de Dios no sólo en cuanto a "cierto nivel" (como si fueran educidas sus formas de una materia eterna), sino en cuanto al "mismo ser" (es decir, por Creación), por ello mismo sucede que la semejanza entre Causa y Efecto (es decir, entre Dios y las criaturas contingentes) llega hasta el mismo "ser" en cuanto tal, y le da estos caracteres tan interesantes que comprobamos hasta al ver la necesidad, de la metafísica que las ideas eternas o ejemplares han de estar radicadas en Dios, pero que por otra parte por ello mismo la intuición que es primera en el orden "racional" (la necesidad o unidad del ser, o no contradicción, o "aptitud del ser para existir") nos da un concepto verdadero "uno" (que funda nuestro paso "racional" a Dios) e íntimamente "diverso" en el modo de realizarse, pues en cuanto a todo se halla con diversa plenitud el "modo" de poseerlo (no solamente en la diversa "posesión" de un *esse*, sin que la diversidad llegase a este *esse* en cuanto común o indiferenciado).

La obra de Manno tiene capítulos de lectura difícil, pero sistemática, que requieren un lector preparado. En no pocos puntos (como ya hemos indicado) puede ser superada.

No obstante es una obra de mérito, bien conducida, con abundante información, sugerente, y cuya lectura recomendamos a los investigadores de los problemas de la metafísica.

J. Roig Gironella.

Siewerth, Gustav: *Das Schisksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959. XXIV-519 págs., 23 × 17 cm.

Siewerth ha realizado en este libro una colosal síntesis histórico-filosófica refiriendo el pensamiento de Heidegger, de quien es discípulo, a Santo Tomás. El tema de fondo es una confrontación de las exigencias heideggerianas para una auténtica Metafísica con la doctrina tomista. Fruto de este enfrentamiento es una corrección de la crítica de Heidegger por demás dura lanzada contra todo el pensamiento escolástico y cristiano de haber hecho metafísica de espaldas a la Metafísica. El olvido del "ser en cuanto ser"

para ceñirse al ser "físico" del ente, "ontología" tradicional, ha sido en efecto una desviación, reconoce el autor, en la manera escotista y luego suareziana, y toda la escolástica posterior, hasta Rosmini y otros, en la que se perdió de vista la actualidad del ser, para encerrarse en la abstracción del "ente", reducido a términos conceptuales de no contradicción y de posibilidad; o bien se dio la fuga del ser en cuanto ser en un recurso al ser divino, concepto religioso, y en las direcciones neoplatónicas y místicas de autores como Eckhart y Cusa, fue un ser absorbente que desdibujó el significado de los entes creados. Santo Tomás es el que acertó con la síntesis, a juicio de Siewerth, por distinguir bien el esse del ente, de manera que uno y otro se salvaron en su sistema, el ente viviendo, participando, del "actus essendi", en una relación de cierta autorrealización, "sistema de identidad" (tema caro para el autor), y recibiendo intelectualmente, en la mente del hombre, la luz del ser (en cuanto ser) que brilla en el entendimiento con una presencia cuasi intuitiva y originaria, a la que remite continuamente el acto de juzgar, donde, para Santo Tomás, reside la verdad. Todos estos elementos acusan en seguida la impronta heideggeriana. La tesis es sin duda genial y se fundamenta con profundos análisis históricos que recorren todo el espacio de la filosofía, desde Santo Tomás, pasando por Eckhart, Escoto, Nicolás de Cusa, Suárez (en quien culmina la antítesis), Descartes, Böhme, Rosmini (como discípulo de Suárez), hasta las más modernas aproximaciones escolásticas a lo moderno, como Maréchal (bajo el signo de Santo Tomás y de Kant), e incluso bajo el signo de Heidegger, como J. Lotz. Por el lado protestante es considerada detenidamente la teleología dialéctica de K. Barth. Una crítica de las conclusiones de Siewerth llevaría lejos; indudablemente ha simplificado algo las interpretaciones históricas para dar luz a su magnífica construcción; sería quizá posible hacer ver que la luz le puede venir de otros muchos puntos, aun de los que han quedado en sombra en su documentada exposición.

L. Martínez G.

b) Reseñas

Suárez, Francisco: *Disputaciones metafísicas.* Volumen I, 814 págs. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Editorial Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1960. 16 × 24,5 cm.

Saludamos con júbilo la aparición de este primer volumen de la edición castellano-latina de la egregia obra del Doctor Eximio "Disputationes metaphysicae", magníficamente realizada por la Editorial Gredos e incluida en su sección de Biblioteca Hispánica de Filosofía, que tan acertadamente dirige el catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, don Angel González Alvarez.

Era un anhelo ya antiguo el reeditar esta magnífica obra, y no han sido pocos los pasos dados para conseguirlo; por eso no podemos menos de ale-

grarnos de que se haya dado ya el primero y seguro paso en su realización.

Consta este primer volumen de una breve, pero enjundiosa, introducción a toda la obra, en la que se enjuicia breve y en general acertadamente la obra de Suárez en el campo filosófico. A continuación van las seis primeras disputaciones metafísicas con esta disposición: en la parte superior de la página va la traducción castellana con tipo de letra mayor y aceptable, y en la inferior el original latino a doble columna y con un tipo de letra pequeña, aunque muy claro.

El texto latino (no se trata de una edición crítica) está cuidadosamente cotejado con las ediciones primeras del tiempo del autor; en breves notas añaden los editores algunas variantes y eligen la más aceptable. Su edición ha sido muy cuidada y le será difícil al lector encontrar alguna errata; es un gran mérito de esta edición, y esperamos que en los volúmenes siguientes se consiga del mismo modo esta gran cualidad.

La traducción castellana, realizada por un equipo de tres personas, por lo visto muy compenetradas entre sí, es muy aceptable y en conjunto creo que ha llevado al cabo una gran labor en la traducción de los términos técnicos latinos tan usuales en la escolástica. Naturalmente han tenido a veces que dejar en su original latino ciertas fórmulas que difícilmente se traducirían al castellano, y que por otra parte gozan ya de carta de ciudadanía entre el público culto de habla española. Alguna fórmula, como la famosa "dependet subsistendi consequentia", etc., al ser traducida al español pierde su carácter, y no cae uno en la cuenta de su fuerza si no lee el original latino. De todos modos para el profano en la lengua del Lacio es un gran servicio el que le prestan los benemétritos traductores; aunque han hecho muy bien los editores en añadir el original latino para los entendidos; pues la claridad y precisión, sencillez, soltura y sobria elegancia del latín suareciano, difícilmente pueden transluc irse en una traducción española.

Agradecemos nuevamente a todos los realizadores de esta magnífica edición la solución al problema que para muchos estudiosos representaba el poder ponerse en contacto con el genuino pensamiento filosófico de este gran metafísico, que es Francisco Suárez.

L. Salcedo.

Brun, Jean: *L'épicurisme*. Presses Universitaires de France. París, 1959. 126 páginas, 17,5 × 11,5 cm.

Quien desee adquirir una información rápida, segura y completa de todo lo principal del epicureísmo, la hallará en este pequeño volumen de la colección *Que sais-je?* Una primera parte traza el marco histórico-filosófico en que se inserta el epicureísmo dentro del pensamiento griego. La segunda presenta la semblanza humana de Epicuro, el cuadro de su escuela y la estela de su influjo histórico hasta los siglos modernos, con sus alternativas de desprecio, olvido y entusiasmo. La tercera parte, la principal, es una exposición sucinta, clara y científica, de los elementos esenciales de la filosofía epicúrea, bien recortada en sus deslindes teóricos frente a otras escuelas griegas; la

"Canónica", con su temática de la sensación, los afectos y las representaciones intuitivas; la "Física", con los conceptos de espacio, cuerpos, cualidades, tiempo, y con la cosmogonía, psicología y la teoría de los dioses; la "Etica", con precisiones sobre el placer, placeres del cuerpo y del alma, clasificación y jerarquía de los deseos e ideal de vida del sabio, en su libertad y soledad tranquila. Una cuarta parte aborda una valoración de la sabiduría epicúrea en relación con el mundo moderno, visión científica y técnica, materialismo y vitalismo. La resultante es un humanismo sobrio, reconciliado con la naturaleza, con exclusión de ideas perturbadoras sobre poderes supramundanos.

L. Martínez G.

Lefèvre, Roger: *La métaphysique de Descartes.* Presses Universitaires de France. París, 1959. 120 págs., 18,5 × 12 cm.

No trata el autor de exponer la metafísica de Descartes en toda su amplitud, sino de situar su pensamiento metafísico en su contexto histórico inmediato, precisar su estructura y su significación y apreciar lo que tiene de original y de duradero. Divide para ello el trabajo en tres secciones o libros: el primero, de análisis histórico, psicológico y doctrinal, expone el brotar de la metafísica cartesiana, sus móviles, génesis, estructura y fases. El segundo, de análisis más sistemático, recorre los dos grandes temas de la metafísica de Descartes, el conocimiento y la existencia; en el primer apartado, se considera el pensamiento sensible y el pensamiento racional; en el segundo, los tres objetos absorbentes de la especulación cartesiana, la materia, el alma, Dios. El tercer libro, de síntesis, estudia las tres dimensiones capitales del espíritu de la metafísica cartesiana, racionalidad, libertad y humanidad. En la amplia literatura cartesiana existente el presente trabajo significa una contribución notable por destacar el más íntimo núcleo de las implicaciones humanas, científicas, morales y religiosas del complejo histórico que fue Descartes; desde ese foco, la metafísica, adquiere nueva luz su profundo humanismo, con aberturas a la moral, a la política y a la religión, como registra el último apartado que corona el estudio.

L. Martínez G.

Cirne-Lima, C.: *Der personale Glaube.* De la colección "Philosophie und Grenzwissenschaften", Innsbruck, 1959; 21 × 14 cm., 156 págs.

Cirne-Lima se propone estudiar filosóficamente *la fe en otro*, la fe *personal* y libre de un individuo humano respecto de otro; y, como punto peculiar de su consideración, estudia esta fe en su estructura lógica y metafísica. Entiende por *personal* "aquel punto medio del yo, que trae en sí entendimiento y voluntad y de sí los hace proceder" (pág. 90). "Lo personal es un acto en que entendimiento y voluntad se constituyen mutuamente, sin perder su propiedad específica, es decir, sin extinguirse en el otro" (pág. 87). "Al acto

de la libertad lo llamamos libre decisión o actitud personal" (pág. 90). No sé si el autor creerá haber iluminado definitivamente el último porqué de la libertad humana. Siempre nos pareció que esta libertad tiene algo de misterio *natural* en el porqué de la última determinación de la voluntad. Parece que no se quita ese velo de misterio con la explicación, por lo demás interesante, que propone el autor. Considera la libre elección como un todo constituído por dos momentos, que se dan "*natura simul*" y mutuamente se constituyen: un acto de conocimiento y un acto de voluntad. "La libre decisión es racional porque también es un acto de conocimiento; es libre porque procede de la espontaneidad del espíritu, sin necesidad" (pág. 94). Ambos momentos se influyen mutuamente: el momento intelectual, el *iudicium ultimo practicum* es un *ultimum* en cuanto que es producido por la tendencia [pensamos que el ser último es porque la decisión que toma la voluntad a su luz, lo hace ser último]; y el momento volitivo, el acto libre de la voluntad, es libre y, a pesar de todo, *racional*, en cuanto que es determinado por el *iudicium ultimo practicum* (pág. 94) [algunos desearían tal vez mayor explicación de una causalidad mutua en cosas que son *natura simul*]. La libertad está *formaliter* en la voluntad; pero *virtualiter* en el entendimiento. Y la racionabilidad de la libre elección está *formaliter* en el entendimiento, pero *virtualiter* [?] en la voluntad. La voluntad es la forma, y el entendimiento la materia de la *libertad*. El entendimiento es la forma de la *racionabilidad* de la libertad, y la voluntad es la materia (pág. 94).

Quizás parezcan lentos y que podrían dejarse por supuestos, o que bastaría haberlos indicado brevemente, los prenotandos sobre el ser y el conocimiento del ser, sobre la abstracción y el conocimiento del universal y del singular.

El aspecto de firmeza, en la libre certeza de la fe, lo vemos bien expuesto; con razón dice el autor que esta firmeza no está en proporción de la certeza (firmeza) de las premisas. Se desearía alguna palabra más en el aspecto de infalibilidad o exigencia de verdad, que también es propio de la certeza.

No faltan frecuentes repeticiones del pensamiento que ayudan para darse a entender y fijarlo. Hubiera convenido tal vez algo más de extensión y de demostración en lo propiamente específico del autor. Así, se podrá discutir, y no acabamos de verlo demostrado, si en el acto de fe (humana y divina) lo primario y central es la afirmación de la persona, del Tú, a quien se cree, y lo secundario la afirmación del dicho de esa persona—como quiere el autor—; o bien lo primario—como quieren otros—es la afirmación de un dicho, y lo antecedente y previo (no simultáneo) la afirmación o conocimiento de la autoridad de esa persona. Si nos guiamos por el Vaticano y Juramento antimodernístico cuando definen la fe, parece que lo primario y central a que se atiende en la definición es la *afirmación de verdades*. En la imposibilidad de seguir a Cirne-Lima en cada uno de los momentos en que formula bellamente su pensar, o en que suscita una interrogante, porque el lector quisiera una demostración más eficiente, notemos únicamente que la confianza que se entrega por la fe a un Tú humano, a quien se cree, es sólo una confianza parcial, no total, ni es afirmación plena de toda la personalidad a quien se cree, como

dice con frecuencia el autor. No vemos suficientemente deslindada esa confianza por la fe, de la afirmación que por la esperanza y el amor se hace de esa misma personalidad. La confianza que supone la fe es sólo de orden cognoscitivo y afirma esa personalidad del Tú en su sabiduría y veracidad.

MIGUEL NICOLAU.

RUNES, DAGOBERT D.: *Pictorial History of Philosophy*. New York, Philosophical Library, 1959. X-406 págs., 27,5 × 21,5 cm.

Tenemos delante una "imago Philosophiae" en el sentido literal, retratista, de la palabra. No es usual este género de historias "gráficas" de la Filosofía, pero es indiscutible que el autor ha realizado un empeño digno de la curiosidad filosófica. El lado más histórico de la Filosofía, el biográfico, adquiere hoy día un relieve nuevo que no quiere sacrificarse al interés abstracto de los sistemas; los "ismos" de la historia filosófica, prendidos muchas veces a nombres personales, absorben generalmente todo el sentido humano concreto para sublimarse en el contenido intelectual de la idea. Volver nuestros ojos al elemento radical, humano, de toda filosofía histórica, es lo que ha pretendido y logrado el autor en este espectacular volumen. Más de 1.000 retratos y cuadros alusivos a la vida y las circunstancias históricas, facsímiles de portadas, de textos, de grabados periodísticos y aun caricaturas de la época, nos trasladan intuitivamente a la realidad humana donde se hizo carne la filosofía. Esta idea filosófica está entendida en un sentido amplio, hasta dar cabida a los acontecimientos y personajes históricos que han influído en los rumbos del pensamiento; científicos, literatos, poetas, políticos, reformadores religiosos. Junto a este ensanchamiento cultural hay que registrar, como novedad quizá la más apreciable del libro, la superación de los estrechos marcos usuales en que se ha metido el desarrollo de la filosofía, con el predominio absorbente de lo occidental. Aquí, acaso por primera vez en un relato general, Este y Oeste se hallan equilibradamente representados, o mejor, debidamente atendidos. Por demás interesantes son los dos primeros capítulos consagrados a las filosofías orientales; en el primero, dedicado al judaísmo, el autor quiebra un poco el criterio de igualdad con un favor no disimulado hacia este mundo hebreo, desmesuradamente aquí destacado. Se incluyen como fases de su pensamiento las figuras religiosas de Israel, Moisés, David, Salomón, los hombres del Medievo judío español y los modernos, como León Hebreo, Espinoza, Salomón Maimón, Hermann Cohen y Martin Buber. Es muy discutible esta discriminación racial en el ámbito de la filosofía, con poco respeto a cuadros históricos universalmente admitidos, pero dado el carácter abierto de la obra, era justo conceder al autor una más amplia libertad para organizar de un modo artístico esta "galería filosófica".

El criterio histórico doctrinal que ha guiado al autor queda fijado en los párrafos introductorios. La filosofía es una orientación del hombre en el cosmos. Los tres ideales de la filosofía histórica son el rey Salomón, Sócrates y Espinoza. "La filosofía es ética o no es nada".

L. MARTÍNEZ G.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y MEDIEVAL

DE CORTE, MACEL: *Mythe et Philosophie chez Anaximandre*. LavTheolPhil, XIV, I. (1958) 9-29.

Se examina el sistema de Anaximandro a través de los pocos pasajes auténticos que han llegado hasta nosotros. En ellos su resonancia *mítica* es patente; su estilo es propio de los oráculos; su pensamiento es religioso. Si no fueran de Anaximandro podrían creerse extraídos de una cosmogonía. Y de hecho todos los temas que allí resaltan se encuentran en los mitos griegos y se articulan a las cosmogonías orientales. Evidentemente en el centro del misterio está el *apeiron* de Anaximandro. Las propiedades de ese *apeiron*, y el modo cómo de él proceden todos los seres y cómo a él vuelven, nos llevan a los mitos arcaicos de tipo religioso. Todo sucede sistemáticamente en la obra de Anaximandro, tal como la ha podido reconstruir el arqueólogo de la filosofía: el mundo es una sucesión de círculos, que se desenvuelve a partir del no-cercado (apeiron), y que al no-cercado torna. El espíritu del sistema del Jonio no se disocia un momento del mito. Es un mito ordenado como un coro en el sentido estricto de la palabra. En él el *mito* coincide lo más exactamente posible con el *logos*, de modo que su pensamiento ha podido ser interpretado por los historiadores en ambos sentidos, ya como un discurso mitológico, ya como un discurso científico. La función *fabulatriz* y la función *lógica* realizan lo mismo en esta grandiosa visión del mundo, en que las fases vuelven y *desenvuelven* del *apeiron* al *peras* y del *peras* al *apeiron;* del no-cercado que-cerca a la serie de círculos que acaban por quebrarse uno a uno en el retorno a su origen. Raramente encontraremos en tal grado en un hombre la facultad de *razonar sobre imágenes*. Introducir la coherencia en la creencia arcaica, un universo ligado por la Divinidad, es la principal contribución de Anaximandro al naciente pensamiento griego.—L. SALCEDO.

MONTERO, F.: *"Lo Ente" en la doctrina de Parménides*. RevFil. 18 (1959) 445-463.

La *Vía de la Verdad* descubre según Parménides el Universo como unidad radical ("lo Ente") frente a las engañosas opiniones fundadas en los sentidos. Pero el pensador admite también una *Interpretación de las opiniones* mediante una dualidad de "potencias" cósmicas, luminosas y oscuras. El Universo así concebido coincide en realidad con el de lo Ente: tiene igual forma esférica, igual continuidad sin resquicios para el no-ser. Es sumamente verosímil que lo que en esta coincidencia y diferencia se esboce, con su típico primitivismo, sea la dualidad de actitudes y perspectivas que, pasado el tiempo, constituirá el germen de la distinción entre el pensar metafísico y la Filosofía de la Naturaleza; esta última, más abierta a la presencia o "apariencia" de las cosas en su contenido empírico, revela la misma realidad del Universo, pero sin lograr la cristalina evidencia de la Verdad del Ser.—J. GÓMEZ CAFFARENA.

ALDO BONETTI, *La concezione dialettica della realtà in Eraclito* RivFilNeosc 52 (1960) 319-335.

La filosofía para Heráclito no es saber muchas cosas, sino que es una ciencia que tiene un objeto bien determinado, que es el logos, y por tanto no es sensista, sino intelectualista, ya que sólo el intelecto es capaz de descubrir el logos. Pero ¿qué es el logos en Heráclito? Este término aparece en sus fragmentos en muchos sentidos: es lo mismo que fama, o que palabra, o que medida y proporción; pero en cuanto es objeto de la filosofía, es "la ley divina, eterna e inmutable, por la que los seres, en su muchedumbre y oposición, tienen una unificación armónica". Su concepción del ser se llama dialéctica, porque la muchedumbre y la armonía nacen de la guerra de todos contra

todos los seres, o sea, de su oposición. De la oposición se origina que unos seres engendren a otros, y que unos se conviertan en otros: sin la oposición de grave y agudo, de macho y de hembra, de noche y día, de hambre y saciedad, no puede haber armonía. La realidad es unidad así, en la sucesión como en la oposición simultánea. La sucesión no es meramente pasiva, sino que es dinámica, y es tensión, por la que cada cosa busca en su opuesto lo que le falta a sí misma.

Esta armonía universal no es obra del acaso, sino que es obra de la sabiduría omnipotente de Dios: el cual, a pesar de su trascendencia infinita, comprende todas las cosas y las unifica. Dios es uno, sabio, gobernador poderoso del mundo, el cual supera a todos los contrarios, y contiene en sí la belleza y perfección de todos ellos, y la reparte entre todos ellos.

¿Profesa Heráclito la doctrina de la perpetua movilidad de todas las cosas, de la pura fluidez de todo, panta rhei? Platón y Aristóteles atribuyeron a Heráclito esta tesis, así como la consecuencia de que sobre las cosas corporales no podía haber ciencia. Pero procedieron bastante ligeramente. Heráclito admite la veracidad de los sentidos, y si bien todas las cosas corpóreas se corrompen, no niega que duren por lo menos algún tiempo en su ser, y afirma que en ellas permanece siempre un substrato permanente, que es el fuego. Heráclito explicó el mundo por una causa extrínseca, que es Dios, y por causas intrínsecas, que son la guerra y oposición de los contrarios. De esta manera inició el camino que había de conducir a una concepción más perfecta de la dialéctica del ser, compuesto de materia y de forma, y a la analogía del ser, con las cuales doctrinas Aristóteles resolvió las aporías metafísicas de las épocas precedentes.—J. HELLÍN.

V. GUAZZONI *Foa, Le recenti interpretazioni italiane e stranieri dell'esse eleático* RivFilNeosc 50 (1958) 326-340.

El hecho de que al *esse eleático* se le hayan dedicado recientemente tantos estudios, es señal de que el problema tiene actualidad por su apertura universal. Los principales estudiosos de este problema son: Heidegger, Jaeger, Reinhardt, Untersteiner, Calogero, Riezler, Cappelle, Covoti, C. Fabro, Di Napoli, etc. Unos miran el ser eleático como el ser de la verdad de la proposición, otros como algo material y extenso, otros como idealístico y resultado del pensamiento, otros como realístico: a todos los eleáticos se les dedican estudios especiales, en un sentido o en otro. El autor, por su parte, llega a las siguientes conclusiones. El esse de *Jenófanes* es realístico y le convienen los atributos divinos de eternidad, unicidad, infinidad (326-328). El esse de *Parménides* es asimismo realístico, independiente de nuestro pensar, necesariamente existente, ingenerado, imperecedero, íntegro, único, inmutable, incapaz de recibir más perfección, indivisible, cuya esencia es la misma existencia, esto es, es el *Esse Subsistens*. Dice Parménides que "es necesario decir y pensar que el esse es porque el esse es, y el esse no es". Esta afirmación de Parménides es una voz aislada en un pueblo que no podía comprender su significado... mas ahora la entendemos en su alcance actual... Parménides anticipó el principio de la actualidad del esse, y hallamos en él la insinuación del esse tomístico (333). Si Parménides dice que el esse es redondo, no es su ánimo atribuirle extensión o figura alguna, sino que emplea esta comparación para significar la omnímoda perfección del *esse* (336). Con su esse Parménides ha hecho un descubrimiento que termina la época anterior y es el punto de partida para todo el pensar de los siglos venideros (337).

Zenón abunda en los mismos pensamientos de Parménides, y para apartar del esse parmenídeo toda divisibilidad y mutabilidad excogitó sus célebres razonamientos contra la divisibilidad en el espacio y en el tiempo (338). La misma doctrina de Parménides profesa *Melisso*. La figura de Melisso, dice Guazzoni, aparece en la historia del pensamiento griego como la de un devoto del Absoluto, y el absoluto, de quien Melisso es devoto, es realísimo, ya que "no hay más poderoso y absoluto que lo que existe realmente".—J. HELLÍN.

MONAN, *J. D.: La connaissance morale dans le "Protreptique" d'Aristote*. RevPhilLo 58 (1960) 185-219.

Con miras a reexaminar la doctrina aristotélica del conocimiento moral en todo su conjunto, se centra aquí la atención en los primeros escritos. Se exponen ampliamente

las dos interpretaciones hoy más contrapuestas, la de Jäger y la de During. Luego se analiza con detalle el Protréptico, para concluir que, si las dos interpretaciones conservan siempre su valor, con todo sólo en la fusión de ambas se da con la explicación adecuada del pensamiento matizado de Aristóteles. Esta fusión pone de manifiesto las limitaciones de cada uno de los dos puntos de vista, limitaciones que exigen modificaciones sustanciales en las interpretaciones a que dan lugar y de ellos derivan. El punto más débil de la interpretación de Jäger es la pretendida exactitud matemática del método moral de Aristóteles en el Protréptico, por haber considerado a Aristóteles demasiado poco platónico. También se equivoca Jäger al considerar la *phronesis* como la expresión adecuada de la teoría aristotélica integral sobre el conocimiento moral, lo mismo que al considerar como objeto de ese conocimiento las Ideas-Normas. During yerra al poner en la base de los juicios morales particulares, cuya importancia subraya justamente, la autonomía moral del hombre. No hay autonomía creadora de valores morales sino sabiduría filosófica que debe ser reducida a la práctica.—J. GERARDO.

COMPOSTA, D., *Intuizione ed essere in Aristotele*. DivTh (P) 63 (1960) 66-79.

Conocidos son los trabajos que en la primera mitad de este siglo han realizado insignes comentadores de Aristóteles sobre la doble aprehensión del ente admitida por éste en sus escritos. Estudios posteriores llevados a cabo por renombrados existencialistas, y aprobados por otros Autores, han confirmado aquellos trabajos. Partiendo, pues, de esos resultados se profundiza más en el mismo tema, con el análisis de diversos pasajes aristotélicos referentes a él. Para este fin se parangonan el conocimiento de las esencias con la inmediata aserción de la existencia; el juicio de existencia con la intuición del ente; la sensación con la aparición intelectual. De lo anterior se sigue que realmente se dan dos fuentes de conocimiento de la existencia: la intuición y el juicio; la intuición del ente coincide con la verdad ontológica.—A. FABRAT.

TROUILLARD, J.: *La Monadología de Proclus*. RevPhilLo. 57 (1959) 309-320.

Proclo en "Teología Platónica" enseña que toda la teología de los griegos procede de su mistagoría órfica, tomada por Pitágoras y retransmitida por Platón. En este estudio se trata de comprobar—prescindiendo de otras afirmaciones—el origen pitagórico que la atribuye, y para ello se describe la construcción del sistema del mismo Proclo. Los elementos de esta reconstrucción se toman de sus diversos escritos llegándose así a formar una síntesis del pensamiento del Autor acerca de los puntos principales, como son: el alma, su naturaleza, relación con otros seres superiores e inferiores, actividades en diversos órdenes, sus manifestaciones de lo divino y conexiones con la misma divinidad. En esta síntesis quedan patentes la semejanza de esta doctrina con la de Leibniz —lo que justifica el título de Monadología que se la aplica—y su parentesco con las concepciones pitagóricas, en que tanta parte tienen los elementos matemáticos: el número, las figuras geométricas, fin principal que se pretendía en el presente artículo.—A. FABRAT.

CHABOT, MARIE-EMMANUEL, O. S. U.: *Nature et raison chez Cicerón*. LavTheolPhil, XIV, II (1958) 236-286.

Estudiado el concepto de *Natura* en Santo Tomás, que la define como "principium motus et quietis in eo quod est primo et per se et non secundum accidens (In II Phys. Lect. I, n. 1) conforme a Aristóteles, se explica esta definición en casos concretos y se examina las relaciones entre naturaleza y delectación, naturaleza y virtud moral, naturaleza y pasión. Así se llega a determinar la posición de Cicerón frente al concepto *Naturaleza*: Para hacerlo adecuadamente hay que distinguir en él al *moralista* y al *orador o artista*. En cuanto filósofo moralista Cicerón no llega a clarificar el concepto de naturaleza: sus ideas sobre las pasiones están a veces en contradicción con la experiencia; siguiendo a los estoicos las condena como malas; reservando la palabra *natura* para lo más noble que hay en el hombre, Cicerón mutila al hombre. Mas en cuanto orador, en cuanto artista, sigue a la naturaleza y nos la presenta bajo un ángulo luminoso. Si Tulio no alcanza a definirla, llega no obstante a describirla de una manera magnífica.—L. SALCEDO.

CANTIN, STANISLAS: *L'objet de sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation*. LavTheoPhil. XV, I (1959) 9-31.

La ciencia psicológica contemporánea difiere de la doctrina de Aristóteles acerca del objeto de los sentidos externos, y es natural que así suceda, tratándose de una ciencia en que el dato experimental y los adelantos científicos tienen un puesto tan señalado. No resultará, sin embargo, inútil, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, que v. c. en el libro de Anima dedica una cuarta parte del tratado a la historia de las diversas doctrinas, exponer brevemente lo que enseña el Estagirita acerca de los objetos del sentido externo. Lo que podemos analizar recorriendo brevemente cada uno de esos sentidos.—L. SALCEDO.

MCMAHON, GEORGES J., S. I.: *The Prooemium to the Physics of Aristotle*. LavTheolPhil. XIII, I (1957) 9-57.

Cada ciencia tiene su propio modo de proceder en la investigación de su objeto. Aristóteles lo proclama así en general y en particular para la física en los libros II y V de la Física. En el Proemio al primer capítulo esboza el orden que hay que seguir en ella. Comentando este proemio determinaremos cuál es el punto de partida, según Aristóteles en la Física. En él muestra el Estagirita el orden de marcha en la ciencia natural: hay que empezar su estudio por sus principios, causas y elementos. Se explican los diversos sentidos de estos términos en Aristóteles, y en qué modo la Física contiene esos principios, causas y elementos. En la segunda parte del proemio Aristóteles responde a una pregunta que es fundamental para el estudio de la naturaleza. ¿Debemos empezar por los principios especiales, o por los principios, causas y elementos generales? La respuesta de Aristóteles es clara: debemos empezar por los principios generales y seguir después por el estudio de los particulares del ente móvil. Esto lo prueba primeramente por un silogismo general y después añade diversas pruebas o signos particulares. Y por eso Aristóteles nos advierte que es para nosotros más natural proceder de lo más conocido a lo menos conocido.—L. SALCEDO.

GELPI, D.: *The plotinian Logos doctrine*. TheModSchool. 37 (1960) 301-315.

El *logos* plotiniano es un poder activo idéntico con el ser de las hipóstasis en que se da *(Nous, Psyche)* y ordenado a la producción de realidades inferiores. Estas son otros *logoi* de naturaleza inferior, salvo en la última instancia, la del *logos* de las formas sensibles, donde concluye la emanación universal. Con esto, viene a ser la expresión ontológica del aspecto dinámico-descensivo del ser en la concepción plotiniana. "Rule", sería en opinión del A. la palabra inglesa que mejor podría traducir tal concepto.—J. GÓMEZ CAFFARENA.

MANSION, A.: *"Universalis dubitatio de veritate". S. Thomas, in Metaph. Lib. III. lect. I* RevPhilLo, 57 (1959) 513-542.

Sobre este famosísimo texto de S. Tomás sostuvieron hace años una filosófica polémica M. Noël y el Prof. Gilson. Versaba propiamente sobre el significado de las palabras "dubitatio", y "universalis dubitatio" y tuvo como resultado la opinión—hoy generalmente seguida—de que "dubitatio", en este texto, significa: "problema, dificultad, cuestión". En el presente estudio se trata de fijar el sentido de la palabra "verdad", ilustrando de camino el método seguido por el Angélico en la interpretación de los textos de Aristóteles. Ante todo, llama la atención el que el Santo ponga la noción de "verdad" como centro de sus comentarios a los Libros introductorios a la Metafísica de Aristóteles. Su explicación aparece examinando tanto el texto de éste como algunos de los Comentaristas —Averroes, S. Alberto Magno—que el Doctor Angélico usó en la redacción de sus Comentarios. Para determinar el sentido de esta "verdad" de que trata aquí S. Tomás, se analizan los pasajes correspondientes del Estagirita y sobre todo los textos mismos del Aquinatense, y se obtiene como resultado que "la verdad que se intenta alcanzar en la Metafísica, es la que en el orden del pensamiento corresponde a un juicio verdadero y en él se manifiesta; juicio que a su vez se apoya en el valor del ser de las cosas, ya que es precisamente este valor lo que funda y hace posible semejante juicio". Para S. Tomás como para Aristóteles no se trata, pues, en estos textos de introducción a la Metafísica, de problemas directamente epistemológicos que se refieran a la verdad de nuestro conocimiento como tal. No puede, por tanto, retenerse el uso y la interpre-

tación que Mercier, Noël y otros han hecho del texto objeto del presente estudio, en apoyo de un método de Epistemología.—A. FABRAT.

SFERRAZZA, A.: *Limiti della liberta umana secondo S. Tommaso d'Aquino.* DivTh. 62 (1959) 94-116.

¡Cuánta confusión y escepticismo reina hoy sobre la eficiencia y los límites de la libertad humana! No carece, por tanto, de utilidad considerar de nuevo la opinión, tan sólida, tan clara, tan moderna, de S. Tomás en esta cuestión. En dos partes se distribuye esta exposición: en la primera se explica el influjo del cuerpo en la limitación de la libertad en el hombre debido a la íntima unión del alma con el cuerpo, en la que éste es como complemento de aquélla. De ahí se deriva la trabajosa elaboración del acto libre en general, y en cada hombre los influjos debidos a la complexión del propio cuerpo. Otras consecuencias se señalan también provenientes de la citada unión. En la segunda parte se analizan los límites de la libertad: *a)* en la tendencia ordenada al fin, *b)* los que se originan en la íntima determinación de la voluntad, *c)* los que se hallan en el uso de la razón acerca de los bienes particulares, y *d)* los que afectan a la potencia ejecutiva. Por último, se propone una definición de la libertad conforme con el pensamiento del Doctor Angélico y de acuerdo con los límites antes señalados. A. FABRAT.

VERDE, F. M.: *L esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino.* DivTh (P) 63 (1960) 50-65.

Fin del presente artículo no es precisamente probar la existencia del mal en el mundo—hecho que nadie niega—sino investigar filosóficamente *ad mentem Sti. Thomae* la razón profunda del mismo. Entre los predecesores de S. Tomás que se propusieron y trataron de resolver este problema se halla el árabe Avicenna, cuyo argumento para explicar el paso de la posibilidad del mal al hecho de existir se considera insuficiente. Santo Tomás consideró de nuevo el tema y completó ese argumento enunciado así por Avicenna: El ente en general consta de entes defectibles. Es así que el defecto—el mal—sigue al ente defectible; luego se da el defecto o sea el mal. S. Tomás justificó ese paso de la posibilidad al hecho de manera más perentoria, concluyendo al hecho del defecto por el concepto mismo de defectibilidad. Este concepto, en verdad, exige las posibilidades del defecto y del no-defecto y excluye que tales posibilidades sean eternas. De donde se concluye que en algún momento del tiempo futuro tiene que darse de hecho el defecto. El S. Doctor, pues, tomó el mismo concepto del mal, no del concepto de materia, sino del de defectibilidad. Con esto se resuelven diversas dificultades propuestas contra la argumentación del Aquinatense por Escoto y otros Autores más modernos.—A. FABRAT.

MURPHY, Th.: *The divine freedon according to St. Thomas.* RevPhilLo 57 (1959) 321-341.

Hic et nunc Dios está comunicando activamente su ser y su necesidad a la criatura. Santo Tomás parte de la naturaleza del ser, actualmente en proceso de comunicarse a sí mismo. Así, pues, partiendo de la comunicación del acto, se analiza primero la presencia inmediata de Dios en la creación, demostrando que para S. Tomás no hay conflicto entre la trascendencia de Dios y su inmanencia en el ser creado. Luego se examina cómo Dios puede comunicar su ser. En tercer lugar se investiga cómo concibe S. Tomás la *convenciencia* del amor de Dios a las criaturas y la relación de esta su noción de conveniencia con la contingencia y la necesidad descubiertas en la creación. La conclusión, en orden a lo que la libertad divina significa en la metafísica de S. Tomás, es ésta. El no pretende entender cómo Dios puede crear libremente sino cuál es la naturaleza del acto que *hic et nunc* se comunica a sí mismo. Al comunicar su ser y su bondad, Dios tiene por fin la bondad misma divina, bondad en la que participa la criatura limitadamente. A la criatura le es dada una verdadera semejanza con Dios por la actividad divina que comunica ser y bondad. Ser de Dios, bondad y necesidad son todos inmanentes en la criatura. Con verdad se puede decir que Dios comunica libremente su necesidad absoluta a la criatura. En el amor, que comunica bondad, a la criatura le es dado el ser no necesariamente sino "convenienter". La trascendencia de Dios está inmanente en la creación. La criatura tiene su ser de la abundancia del

amor divino. La libertad de Dios en la creación es, entonces, la trascendencia del amor creador. En la unidad del amor, que en sí mismo es identidad del amante con lo amado, es Dios quien me ama y soy yo quien es amado.—J. GERARDO.

VERBEKE, G.: *L'unité de l'homme. Saint Thomas contre Averroès*. RevPhilLo 58 (1960) 220-249.

Santo Tomás parece ser el primero que se dio cuenta entre los escolásticos medievales de la desviación profunda, que implicaba la tesis averroísta de la unidad del entendimiento humano, por minar con su exagerado espiritualismo la unidad de la persona humana individual. S. Tomás se hizo el defensor de la integridad humana contra la antropología de Averroes. Como Averroes, quiso elaborar el entelequismo de Aristóteles y encontrar en su perspectiva una solución al problema del entendimiento. De esa forma se convirtió el Santo Doctor en precursor de la antropología moderna que insiste tanto sobre la unidad de la persona humana. La intuición fundamental, que condujo a S. Tomás a este humanismo integral, está en que el acto de pensar, aun comportando una dimensión de trascendencia, pertenece, sin embargo, a cada hombre individual; cada hombre es principio de su actividad intelectiva. Por tanto es menester que posea en sí lo que haga posible el ejercicio de esta actividad. Para ello refuta los tres argumentos de Averroes, se apoya en Aristóteles mal interpretado por Averroes volviendo o mejor reencontrando la interpretación de Teofrasto y de Temistio, considera el problema desde el punto de vista de la mayor perfección del hombre como obra del Creador, y sobre todo se basa en la *experiencia* que cada uno tiene de que es él quien piensa, lo mismo que es él quien siente.—J. GERARDO.

CALLUS, D. A.: *Une oeuvre récemment découverte de S. Albert le Grand: De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271). RevScPhTh 44 (1960) 243-61.

El ms. 40.B.14 de la Biblioteca de la Catedral de San Pablo de Londres, fol. 17r-21v, contiene un escrito que lleva esta inscripción: *Problemata determinata per fratrem Albertum ordinis Predicatorum, quondam episcopum Ratisponensem*. Son las respuestas de San Alberto Magno a una consulta del Maestro General de la Orden de Predicadores, Juan de Vercelli, dirigida en 1271 a Tomás de Aquino, a Roberto Kilwardby y, según se descubre ahora, también al gran Alberto. El P. James A. Weisheipl, del Convento de Estudios dominicano de River Forest, Illinois, Estados Unidos, prepara una edición con comentario de este escrito.—J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

FERNANDO RUBIO, O. S. A.: *"De regimine principum" de Egidio Romano*. CdD 173 (1960) 32-72.

Entre las obras de Egidio Romano, la titulada "De regimine principum" fue la más conocida y difundida, y tuvo más aceptación que otras que acerca de la materia aparecieron antes de él. La causa de este fenómeno es que superó a las demás en todos los aspectos, especialmente en el plan, de un tratado perfecto; en la doctrina, basada en los amplios y profundos conocimientos del autor; y en la exposición, extraordinariamente clara y accesible a toda persona medianamente instruida. Antes de él escribieron en latín sobre el mismo tema tres dominicos, entre ellos Santo Tomás de Aquino, y un franciscano. El problema que se propone el autor es ver la influencia de Egidio en las letras castellanas en los siglos XIII y XIV.

En el siglo XIII apareció el libro de las Partidas de Alfonso X, en la segunda Partida se trata la materia de la formación del príncipe: es anterior a la aparición del tratado de Egidio. El hijo de don Alfonso, Sancho IV el Bravo, compuso hacia el 1292 el libro de "Castigos e documentos". Asegurada la autenticidad de la obra, por lo menos en cuanto a su redacción más breve, se dice que pudo conocer la obra de Egidio, aun en su traducción francesa de 1285; pero en realidad "apenas se perciben huellas de la influencia de Egidio". Otro libro, anónimo, es "El libro del caballero Zifar", del año 1300: tampoco se reconocen en él vestigios de dependencia de Egidio. En el siglo XIV aparecen los siguientes libros castellanos. "Libro del consejo e de los consejeros", del Maestro Pedro, que tal vez es don Pedro Gómez Barroso, Cardenal, muerto en 1345. Hay en él influencia dudosa de Egidio y tal vez indirecta. Don Juan Manuel escribió "El libro de los castigos o consejos", y "El libro de los Estados": cita y recomienda a Egidio Romano, pero apenas si hay signos de haber utilizado esta fuente,

Fray Juan García de Castrojeriz hizo la traducción de la obra de Egidio y añadió comentarios, entre 1344 y 1350. El Dr. Beneyto hizo en 1947 una reimpresión, siguiendo el incunable de Sevilla de 1494. El judío de Carrión Dom Sem Tob o Don Santo escribió un romance de 686 cuartetas heptasílabas, que llamó Sermón de Filosofía Moral: nada se halla en él que indique influencia de Egidio. El Canciller don Pedro López de Ayala escribió hacia 1385 "El Rimado de Palacio", un poema que consta de 1609 estrofas. La influencia de Egidio es clara y copiosa.—J. HELLÍN.

HODL, L.: *Die Aulien des Magisters Johannes von Polliaco und der scholastische Streit uber die Begründung der menschlicher. Willensfreiheit.* Scholastik 35 (1960), 57-75.

El maestro Juan de Polliaco, discípulo de Godofredo de Fontaines y sucesor suyo en la cátedra, enseñó en París durante el último decenio del XIII y los dos primeros decenios del XIV. Nos quedan de él seis *Quodlibeta*, muchas *Quaestiones Ordinariae* y un gran número de *Quaestiones Disputatae*. Todo manuscrito. El A. prepara la edición de los *Quodlibeta*. Los temas preferentemente tratados son los disputados en el Acto solemne de su instauración académica, sobre todo lo disputado en la última parte del mismo, es decir "in Aula Episcopi", donde por el tumulto y la excesiva contradicción de sus adversarios gandavistas no pudo decir lo que quiso. El punto más controvertido fue el de la raíz y asiento de la libertad. ¿Está en la voluntad misma o está más bien en el entendimiento? Juan de Polliaco, contra el voluntarismo agustinista de los Gandavistas, entonces en auge por la condena de Tempier en 1277, sustenta sin mitigaciones la tesis intelectualista de inspiración aristotélica (ninguna potencia puede activarse a sí misma). La voluntad no es movida ni por el entendimiento ni por sí misma, sino por el objeto conocido.—J. GERARDO.

MAIER, A.: *"Ergebnisse" der spätscholastischen Naturphilosophie.* Scholastik 35 (1960), 161-187.

Es poco histórico limitarse a valorar en la escolástica del XIV aquello en que "acertó" por coincidir con lo que después descubrió la física clásica del XVII. Es difícil, además, por varias razones, valorar los resultados. El empeño, desde Duhem a Dijksterhuis, por descubrir coincidencias particulares está llevando a conclusiones falsas, por ejemplo, cuando se quiere ver en el "impetus" el impulso de la física del XVII o la *vis inertiae* y la *vis impressa* de Newton. La auténtica aportación de la física del XIV hay que buscarla como nueva actitud del hombre ante la naturaleza, pues representa un primer intento de afrontarla con independencia de toda autoridad. En este sentido los escolásticos del XIV descubrieron varios caminos y sendas, que ellos mismos, en general, no trataron de andar. Se preocuparon acertadamente de encontrar nuevos *modos* de saber, sin ocuparse del saber mismo. Así, por ejemplo, introdujeron el cálculo literal y el cálculo gráfico previendo su aplicación a cualquier aspecto cuantitativo de la realidad, iniciaron el tratamiento matemático de las cantidades infinitamente grandes e infinitamente pequeñas y su aplicabilidad a la naturaleza, descubrieron con Bradwardine la función matemática como medio para expresar y descubrir relaciones físicas, Blas de Parma rozó de cerca el auténtico principio de inercia que también Buridano debió haber descubierto con su noción del movimiento local como un estado de flujo, pero que no descubrió por no llegar al concepto de la *vis infatigabilis*. Pero, sobre todo, iniciaron nuevas corrientes de pensamiento sobre la causalidad y el principio causal, sobre la necesidad y contingencia de la naturaleza, sobre la finalidad y la ley natural, hasta desembocar en la inducción experimental científica. Lo único que no quisieron fue medir, es decir, conceder categoría teórica de base para un método científico de conocimiento a medidas, que necesariamente han de tener algo de arbitrario y siempre son sólo aproximadas.—J. ECHARRI.

ÁLVAREZ, U., O. S. A.: *Objeto del conocimiento en San Agustín. Origen del conocimiento en San Agustín.* CdD 173 (1960), 5-31, 209-248.

Estos dos artículos son un avance de un libro que se publicará. En el primer artículo asienta que San Agustín admite como principio inconmovible la verdad del conocimiento sensitivo y del intelectual, no menos que el presupuesto general de que, para conocer, se necesita alguna manera de unión entre la facultad y el objeto. El interés del autor mira a investigar el origen del conocimiento, o sea, la manera de unión del objeto con la facultad. Ante todo, es necesario notar que, según San Agustín, hay dos clases de ob-

jetos totalmente diversos, unos son los objetos sensibles y corpóreos y otros son los objetos inteligibles, espirituales e inmutables. Es difícil describir con una nota común los objetos inteligibles, pero entre ellos hay que poner a Dios, a los espíritus, el alma, los universales, la verdad. Ahora se ha de dar la explicación de cómo se conocen estos objetos, lo cual será objeto del segundo artículo.

Ante todo, el entendimiento conoce los sensibles, o sea los objetos corporales, por la información recibida de los sentidos; sin embargo, San Agustín no explica cómo las informaciones de los sentidos pasan al entendimiento. Además de la experiencia externa se dan vivencias internas, como el dolor y la alegría, las cuales conoce el entendimiento por la misma experiencia interna, aunque San Agustín tampoco explica cómo se comunican al entendimiento las informaciones de estas vivencias, cuando suceden en las facultades inferiores. La experiencia así externa como interna hace que el entendimiento tenga experiencia de los objtos correspondientes, pero sólo en singular, no en universal, porque el universal ya pertenece al objeto inteligible.

Por fin se dan objetos inteligibles, y éstos no los conoce el entendimiento por la información de la experiencia, ni por ideas abstraídas de lo sensible, sino de una manera enteramente independiente de los sentidos y de sus informaciones: los conoce uniéndose a la verdad inmutable, que es Dios, y a su luz increada. En otra ocasión explicará el autor cómo, según San Agustín, se hace esta unión maravillosa.—J. HELLÍN.

A. M. GOICHON: *Le prètendu èsotèrisme d'Avicenne dans le récit de Hayy ibn Yaqzan.* Giornale di Metafisica, XIV (1959), 538-546.

Presenta aquí Avicena el conocimiento intelectual como un Sabio, con el cual el alma conversa. Se llama "Viviente" porque en la inteligencia y en la acción pone Avicena la perfección; e "Hijo del Vigilante" porque procede de una Inteligencia pura. El Sabio enseña que la fisiogonía revela en el hombre una naturaleza escogida. Sus facultades sensibles le arrastran al mal, pero su entendimiento activo le ayuda a superar lo sensible. El alma deseosa del conocimiento intelectual pide al Sabio que la guíe. Por un movimiento lógico del pensamiento llegará el alma a la región de las formas puras. El mundo material no es más que una ruina pasajeramente apuntalada. Los cielos son descritos como espacios, cuyos habitantes gozan del carácter privilegiado de las astros. Las formas inmersas en el mundo material son capturadas por los sentidos y entregadas al sentido común; depositadas luego en el tesoro de la memoria, que está al servicio de la inteligencia. Los deseos sensibles y la imaginación ayudan también al alma, que no puede vivir todavía como una inteligencia separada. Así puede elevarse hasta considerar las inteligencias puras, por medio de las cuales desciende el ser, desde el Ser primero hasta las más ínfimas creaturas. Por encima de esas inteligencias está el Rey, Ser supremo y necesario. A Él llegan los hombres que han recorrido todos los grados del conocimiento en el equilibrio de la armonía interior. Aquí el Sabio revela que Él sirve al Rey despertando las almas humanas, e invita al alma a seguirle hacia Él. El tema de la narración es la teoría del conocimiento intelectual propio del hombre. Su objeto: el mundo material; su proceso; la adquisición de las formas inteligibles; su Primer Principio: el Creador, considerado como Inteligencia suprema, fuente de toda luz y de todo ser. Los elementos doctrinales se encuentran en fuentes como Aristóteles, Ptolomeo Galeno—muy explotado—, y el caudal legendario. Es posible situar los elementos geográficos que A. maneja a propósito de la región occidental del mar donde la luz de las formas tiene su ocaso. El tema del Gran Rey puede proceder del tratado seudoaristotélico De Mundo. Todo ello hace pensar que la narración de Hayy Ibn Yaqzan es una obra propiamente filosófica, presentada bajo un velo ingeniosamente tejido con datos filosóficos, científicos y de tradición popular, pero sin elementos de origen gnóstico.—L. M. SANZ.

CRONICA

V Congreso Tomístico Internacional.—Del 13 al 17 de septiembre de 1960 se ha celebrado en Roma el V Congreso Tomístico Internacional, promovido por la *Pontificia Academia Romana de Santo Tomás*, que en el período de la postguerra ya había convocado los de 1950 y 1955.

La organización de este Congreso centraba la atención de los asistentes alrededor de un triple tema: 1.° *Sobre el fundamento y ayudas de la moralidad;* 2.° *Para mantener y conciliar los derechos de la verdad y a la vez de la libertad;* 3.° *Sobre el verdadero concepto del trabajo.*

Al empezar las sesiones sobre cada uno de estos temas había dos ponentes que desarrollaban la materia con cierta amplitud. A continuación no hablaba cada uno de los congresistas que había enviado una comunicación, sino que uno o dos relatores se habían encargado de resumir las comunicaciones que sobre aquel tema se habían enviado. Con esto no era preciso dividir el Congreso en diversas secciones, sino que estando siempre en sesión plenaria, cada uno podía enterarse un poco de todo lo que los Congresistas habían opinado sobre los temas, y en una sesión ulterior tomaba la palabra durante unos diez minutos cada uno de los que habían dado en Secretaría su nombre para la discusión, durante la cual o bien ratificaba o bien oponía objeciones, ya al trabajo de los ponentes, ya a las comunicaciones que conocía por el breve resumen de los relatores. Pero tenía este sistema el inconveniente de que era muy difícil que con un contenido tan denso y con una exposición tan breve, como era el resumen dado por los relatores, pudiera uno hacerse cargo de lo que había en las diversas comunicaciones (aunque ayudaba mucho poder leerlas en las Actas del Congreso, que con puntualidad ejemplar habían sido impresas con antelación); otro inconveniente provenía del hecho que con este procedimiento la discusión no podía llevarse a fondo, ni tenía uno opción para poder oír más largamente a aquéllos a quienes hubiera deseado oír. Los organizadores opinaron que las ventajas de este sistema superaban los inconvenientes. Puede ser, pero quizá no todos habrían pensado del mismo modo.

En la sesión de apertura estuvieron presentes el Em. Cardenal Pizzardo y el Em. Cardenal Bea. El primero leyó un breve discurso de bienvenida, en el cual hizo destacar la afirmación de que los tres temas que estudiaríamos en este Congreso eran temas que formarían parte de los del futuro Concilio Ecuménico. A continuación se leyeron las primeras tres ponencias, una de cada tema, que fueron las siguientes: L. de Raeymaeker, "Comment une obligation absolue se fonde-t-elle dans l'être contingent qu'est l'homme"; L. Ciappi, O. P., Legge divina e libertà nel pensiero di Pio XII"; I. Quadrio, S. D. B., "San Tommaso e le origini del lavoro nella Bibbia".

Terminada ésta como introducción oficial, se abrió la sesión siguiente ya únicamente dedicada al tema del fundamento de la moralidad, con una interesante ponencia del distinguido filósofo italiano, catedrático de la Universidad de Nápoles, Nicola Petruzzellis, sobre el fundamento crítico de la moralidad y de la filosofía moral. No estaba esta ponencia en el primer volumen de las Actas (único publicado al empezar el Congreso) pero esperamos que figurará, junto con otras comunicaciones llegadas más tarde, en el volumen segundo. Petruzzellis pasó revista al estado actual del mundo filosófico, haciendo notar tanto los rasgos desoladores, como los consoladores que encontraba en su recorrido histórico-filosófico. Si bien la lógica moral es algo "vital", connatural,

según se ve a través del recorrido histórico, no obstante está impregnada de "racionalidad"; es sólo una parte, aunque de orden superior, del orden general que rige el cosmos, en el cual junto a leyes inferiores está la ley moral, superior a todas, que rige al hombre, superior también a los otros seres. Dos relatores, B. Xiberta, O. C. y S. Vanni Rovighi resumieron las treinta y una comunicaciones presentadas al Congreso. Entre ellas haré mención de la del P. A. Roldán, S. I., que fundándose en la biotipología hizo observar que los legisladores no han de guiarse meramente por el mayor número de aquellos a quienes imponen una ley sino por el biotipo a que pertenecen, y por consiguiente atendiendo a las reacciones propias de ellos; así se tendrá realmente en cuenta el bien común.

La discusión que se tuvo después de la lectura de estas ponencias y del resumen de las comunicaciones, fue seguida por las conclusiones (leídas por el Secretario de la Academia, P. Carlos Boyer, S. I. el último día) las cuales dan idea suficiente de cómo se desarrolló la discusión. Ante todo, unánimemente es admitida la evidencia del primer principio de orden moral "bonum est faciendum, malum vitandum"; ahora bien, también los ateos, los indiferentes, los agnósticos pueden intuir (y de hecho intuyen) la evidencia de este principio; en consecuencia tendrán en su conducta algo de orden moral anteriormente a la admisión de la existencia de Dios, es decir, aunque imperfectamente, tendrán un "sentido de moralidad". No obstante, si se llevan a fondo las exigencias de estos elementos, entonces se reconocerá que el fundamento de la moral y de su obligación es Dios, tanto si se hace este ascenso a Dios por la cuarta vía, como por la segunda y tercera según otros. Finalmente recordando a Sartre, cuya afirmación "si Dios no existe todo está permitido" se lee en una de sus obras, concluyó que del reconocimiento de que hay ley natural en el hombre ha de inferirse que existe Dios capaz de escribirla en el alma humana.

Fue mucho más animada que la exposición y la discusión del segundo tema, según ya era de prever. La ponencia, a cargo de E. Wuenschel, C. SS. R., "Cómo mantener y hermanar los derechos de la verdad y libertad religiosa, tanto en la Iglesia como en la Sociedad Civil", fue una exposición serena, bien conducida y desarrollada, del tema, de carácter preferentemente teológico y canónico. Al tocar al final el punto candente de la actitud que ha de tener el Estado respecto de la Iglesia, hizo notar, rechazando la posición del liberalismo agnóstico, que llaman anacrónica la distinción entre "hipótesis" y "tesis", pero que no es así, porque la "tesis" fluye de la misma naturaleza de la Iglesia, y la "hipótesis" fluye de las circunstancias de hecho, en un momento dado, que se dan en un estado civil. Los relatores de este tema fueron G. Giannini, el cual resumió trece comunicaciones, y J. Girardi, el cual resumió quince.

En la discusión que siguió tomó la palabra el Canónico belga A. Dondeyne, el cual se hizo eco de ciertos recelos, ante todo sobre la distinción entre "tesis" e "hipótesis", que le parecía poco clara, ya que no se define previamente qué se entiende por "Estado ideal". También afirmó que la doctrina de Santo Tomás se refería a la situación histórica en que vivió, condicionada por las circunstancias particulares del siglo XIII, las cuales le hacían, por ejemplo, equiparar a los herejes a los fabricantes de "moneda falsa". El turno de inscripción hizo que me llamasen para intervenir en el debate. Declaré, en cuanto a lo primero, que indudablemente en éstas, como en todas las nociones, siempre se puede avanzar hacia una mayor precisión y profundidad; hay, no obstante, en ellas, ya desde ahora, algo firmemente adquirido, lo cual aunque no sea mucho, es sin embargo, suficiente para que podamos y debamos conservar la doctrina teológica que distingue entre "hipótesis" y "tesis". Lo que queda claro y adquirido es que por "tesis" entendemos una situación a la cual hemos de "tender con nuestra aspiración"; por "hipótesis" al contrario entendemos una situación que en ciertas circunstancias de división habremos de "soportar", eso sí, pero que de ninguna manera será el término que nos propongamos como el bien a que tiendan nuestras aspiraciones. En cuanto a lo segundo, es verdad que Santo Tomás hablaba teniendo ante los ojos la situación del siglo XIII; pero también es verdad que a través de aquélla daba frecuentemente principios generales, para cuyo enunciado, una situación histórica determinada había sido sólo una "ocasión", de ninguna manera un marco exhaustivo. Queda en cambio que hoy día a veces nos hemos dejado llevar de influjos que han nacido de situaciones muy alejadas de las verdades fundamentales de la filosofía cristiana y de la teología católica: entonces se ve que en el fondo de ciertas actitudes está como

base un cierto "agnosticismo". Se ve, por ejemplo, por el hecho de que nadie discute ni discutirá el derecho del Estado a impedir que un grupo de ciudadanos haga propaganda del opio; dirán que "lo ven así", pero se les replicará que "no *deberían* verlo así, que están equivocados", que queda la exigencia objetiva de la verdad, que es "una"; no sólo esto, sino que no impedirán a cualquier Estado que dé sus leyes de salud pública a pesar de que algunos oponentes, como los de este ejemplo citado, se quejen de que la mayoría no tenga con ellos la misma permisión que al revés pedirían de ellos en caso de que los opiómanos ocuparan el Ministerio de Salud pública: y esta diferencia de consideración (en este ejemplo como en mil y mil otros sucede constantemente en los Estados) viene del hecho de que la verdad objetiva es "una" y no puede tener derechos el error como tal, mientras sí, los tiene, la verdad. Añado ahora (no lo dije entonces) que de ahí no se sigue que siempre se haya de exponer toda esta verdad a quien no esté preparado a ella; pero no podemos negarla, ni dejar de tenerla en cuenta en los estudios e investigaciones. El silencio oportuno no será nunca el ideal al cual hemos de tender: la verdadera fuerza de unión es la verdad.

Otros muchos terciaron en esta discusión, como Pignoloni, que ponía también el acento en la exigencia radical del ser, del que proviene la verdad y el derecho; en cambio L. Verga más bien puso reparos al trabajo del ponente, Wuenschel; Guérard des Lauriers, O. P., por otro camino parecía defenderle, pero V. Miano, S. D. B. se declaraba poco partidario de la terminología "tesis" e "hipótesis", que creía más bien teológica.

Todavía se dedicó otra sesión a discutir el tema, con intervenciones de E. D'Arcy, A. Di Marino, S. I., el cual prefería llevar la cuestión hacia la zona de la caridad, que nos urge a dar a todos el bien que es la verdad, aun cuando de buena fe estén en el error. Intervino también E. di Rovasenda, O. P., el cual derivó el estado de la cuestión hacia la zona de la "prudencia", que es una virtud que señala los justos límites de la tolerancia; P. L. Murciego y el P. Bortolasso, S. I., el cual redujo la cuestión a un asunto de criterio práctico para cada caso; Cristaldi, pbro., llevaba de nuevo la discusión hacia la zona de la "caridad"; L. Bellofiore, a algo que de lejos sonaba a cierto "maritainismo"; G. Isaye, S. I., prefería usar otra terminología distinta de la de "tesis" e "hipótesis", que sería la del "deber de proteger a los sencillos"; I. Crehan, S. I., en cambio, llevaba de nuevo la atención al cauce de los principios, pero condicionados por circunstancias de cada momento: tras lo cual el ponente Wuenschel respondió a las objecciones que se le habían hecho y especialmente hizo notar que no se discute el respeto que hemos de tener a la conciencia de los otros (esto se da, como supuesto, por todos), sino que la cuestión está en determinar "hasta qué límite" llega, por ejemplo, si a permitir en cualquier caso la libre propaganda del error, lo cual sería una inconsecuencia con lo que de hecho hace todo Estado en muchos puntos.

Cuando el Secretario, P. Boyer, leyó el último día las conclusiones que serían como expresión del sentir del conjunto de los congresistas, indicó que podríamos dejar a un lado las palabras de "hipótesis" y "tesis", para insistir en que la verdad es un bien, el error un mal; pero que aún siendo, asimismo, la libertad un bien, no repugna que se la limite con razón suficiente; y para concluir aludió a unas palabras de Pío XII en aquel famoso discurso a los juristas, en las cuales su pensamiento (para expresarlo con palabras diversas, pero más concisas) podría decirse que se reducía a decir: aun cuando mirando sólo lo que pasa en una nación determinada, pudiera afirmarse que allí se cumple la "tesis", sin embargo, mirando el bien y la situación del "conjunto" de ellas esta misma nación se encontraría en una situación que sería de "hipótesis" respecto del conjunto. No obstante, me atrevería a añadir, a estas palabras del P. Boyer, la observación de que esta cita no es completa, porque el mismo Pío XII que expuso esta idea añadió que (siendo de tanta gravedad el asunto) al mismo Pontífice tocaba juzgar si en cada caso y momento se había o no se había de tener en cuenta esta consideración (lo cual ya demuestra que no es un principio absoluto); y a esto se podría también añadir que de hecho Pío XII, en una circunstancia histórica determinada, procedió estampando su firma en un convenio que hacía ver que entonces él había juzgado que no había inconveniente en no tener en cuenta esta consideración universal, pues de lo contrario no habría dejado de hacerla predominar sobre cualquier otra.

El tercer tema del Congreso, dedicado a la noción de lo que debe entenderse por "trabajo" dentro de una sociología cristiana, era el que tenía menos comunicaciones de los tres. La ponencia estuvo a cargo del profesor de la Gregoriana, P. G. Jarlot, S. I., el cual expuso con gran precisión y competencia toda la concepción marxista (de la que se deriva su errado concepto de "trabajo") e insistió en que no hemos de contentarnos con refutar el marxismo con réplicas parciales, que afectan sólo a tal o cual punto particular, sino que nos es preciso oponer a una síntesis marxista toda una síntesis cristiana, todo un "humanismo", que muestre el sentido de la Historia, que descubra los cepos del inmanentismo, cerrado dentro de la mera naturaleza, y los del relativismo. Creo que fue unánime el aprecio de todos por la magnífica ponencia del P. Jarlot. Su observación final era propia de quien ha visto de cerca qué es lo que hipnotiza a los teóricos del marxismo, y qué es lo que nosotros menos exponemos, a pesar de que podríamos y deberíamos hacerlo.

Fue relator de este tema U. Viglino, I. M. C., el cual sólo tuvo que resumir catorce comunicaciones (la de S. Quadri, anotada en el temario, no había llegado con suficiente antelación para ser incluída). No obstante, la discusión fue muy animada, aunque no creo que se avanzase mucho para llegar a elaborar la definición de "trabajo", buscada por todos. Estaban de acuerdo en que con el nombre de "trabajo" no se había de incluir "toda" actividad, al modo marxista; pero al ir a perfilar los matices que excluyesen ciertas actividades, y los que incluyesen a otras, surgían varias dificultades. Con diversos puntos de vista hablaron Schur, O. F. M., Frans, S. I., que quizá insistía demasiado en los aspectos particulares e históricos, como si impidiesen hallar una definición universal del trabajo, por el hecho de no incluir en ella estos puntos ocasionales; Cardoletti, S. I., mostró más bien la dificultad de interpretar la doctrina de Santo Tomás, si no se limita uno a la materialidad de lo que suena la palabra "labor"; Rafael García, el Conde Papafava, que llevaba la definición a un terreno más aplicado ("actividad productora de bienes y servicios"); Ricard, S. I., que insistió en que el trabajo es algo del hombre en cuanto compuesto de materia y espíritu, y como expresión de la persona espiritual, que trasciende el mundo.

El viernes, día 16, el Sumo Pontífice recibió a los congresistas en Castelgandolfo y leyó un discurso en que exhortaba al aprecio y estudio de Santo Tomás. El Congreso, no obstante, se cerró el día siguiente, sábado 17, por la mañana, después de cuatro días que, sin duda, fueron para todos de un interesante intercambio de ideas, como se había pretendido al convocar el Congreso.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Conversaciones de Poblet.—La Asociación Menéndez Pelayo (Sección de Cataluña y Baleares) repartió un programa-convocatoria con el título "II Conversaciones de Intelectuales de Poblet", en el cual se aludía, ante todo, al éxito logrado por la primera asamblea (la de septiembre de 1959), que congregó en las salas del secular monasterio cisterciense a un pequeño y selecto grupo de especialistas, que contrastaron su pensamiento alrededor del tema "La síntesis biológica". Habiendo comprobado el fruto conseguido entonces se convocó la segunda asamblea para los días 9, 10 y 11 de septiembre.

La convocatoria presentaba los temas que habían de ser tratados con estas palabras: "Las II Conversaciones de Intelectuales de Poblet repartirán su atención, simultáneamente, en dos direcciones. Mientras una sección, continuando por el camino emprendido el año pasado, estudiará *El evolucionismo*, otra desarrollará varias cuestiones de máxima actualidad bajo la rúbrica de *Criteriología católica*. Cada ponencia será fruto del trabajo en equipo de dos o más especialistas".

El día 9 por la mañana el doctor Enrique Linés, presidente de la "Asociación Menéndez Pelayo" (Sección de Cataluña y Baleares), tuvo unas palabras de bienvenida a los congregados (muchos de ellos eran de la "Asociación Menéndez Pelayo") e indicó también cuál era la importante meta que, con unos días de convivencia entre disertantes tan doctos, se pretendía alcanzar. Empezada la sesión, entró y la presidió hasta el final el eminentísimo señor Cardenal de Tarragona. Estuvo también el re-

verendísimo Abad del Monasterio de Poblet, el cual continuó presidiéndolas los días sucesivos hasta la conclusión de la asamblea.

Aunque se simultanearon las ponencias de los dos temas, no obstante aquí mencionaremos la doble temática de un modo separado, para comodidad del lector.

El primero de los dos temas tenía el título de *El evolucionismo*. Los nombres de los ponentes y los títulos de su trabajo se ajustaron en todo a lo que había enunciado la convocatoria, del modo siguiente:

P. Juan Puiggrós, S. I.; Dr. Ramón Parés: *La aparición de la vida en el mundo.*

Dr. Vicente Villar Palasí; Dr. Francisco Ponz Piedrafita: *Bases bioquímicas de la evolución y de la herencia.*

Dr. Bermudo Meléndez; Dr. Miguel Crusafont: *Paleontología y Evolución.*

Dr. Antonio Prevosti; Dr. José Pons: *Los mecanismos de la evolución orgánica.*

Dr. Santiago Alcobé; Dr. Miguel Fusté Ara: *Paleoantropología, hominización y monogenismo.*

P. Emiliano Aguirre, S. I.; P. José Sagüés, S. I.: *La Evolución y la Filosofía cristiana, la Sagrada Escritura y el Dogma.*

El segundo de los temas, referente a cuestiones de Criteriología Católica, se desarrolló con los siguientes ponentes y títulos de sus exposiciones:

Dr. José Campmany; D. Angel Marsá: *Problemática y seudoproblemática cristiana.*

P. Eustaquio Guerrero, S. I.: *Opinión pública y crítica dentro de la Iglesia.*

Dr. Ginés Arimón; Dr. Francisco Canals; Sr. Freixa: *Encarnacionismo y escatologismo en la actuación del cristiano.*

Fr. José Todolí Luque, O. P.: *Cristianismo y condicionamientos históricos político-sociales.*

Alejandro Díez-Macho, M. S. C.; Juan Vallet de Goytisolo; Eugenio Vegas Latapié: *Autenticidad e inautenticidad en nuestro pueblo cristiano.*

Sería prolijo exponer aquí, tanto el contenido de las ponencias como la interesante discusión que siguió después de ellas. Por otra parte, esperamos que se publicarán a no tardar las Actas de esta asamblea, que recogerán el desarrollo de las "II Conversaciones de Poblet".

El nivel científico de las ponencias era muy alto, según era de esperar de los ilustres catedráticos a quienes fueron confiadas. La discusión que siguió a las ponencias se desenvolvió en un tono familiar que, ciertamente, ayudaba no sólo a la comprensión y mutua compenetración de los asistentes, sino también a que advirtiésemos la gran labor realizada por quienes son, por una parte, ilustres cultivadores de las diversas disciplinas, y por otra, enteramente dentro del carácter de intelectuales católicos que distingue a estas conversaciones. Auguramos para las del próximo verano un éxito tan halagüeño como han tenido las de septiembre pasado.

Juan Roig Gironella, S. I.

El noveno Congreso de la Sociedad Japonesa de Filosofía Medieval. Kyoto, 10-11 de noviembre de 1960.

En la Universidad Doshisha de Kyoto, una de las Universidades privadas más antiguas del Japón, se ha celebrado este año el noveno Congreso de la Sociedad Japonesa de Filosofía Medieval. En él han tomado parte algo más de 40 profesores de unas 15 Universidades, oficiales y privadas. Entre otras, de las dos Universidades oficiales más importantes del Japón, la de Tokyo y la de Kyoto, y de las más famosas Universidades privadas, Keio y Waseda.

El programa comprendía, además de la reunión del Consejo directivo de la Sociedad y de la Asamblea general, tres sesiones de estudios, en las que se leyeron diversas comunicaciones, seguidas de su correspondiente discusión, y un simposion sobre las corrientes actuales en los estudios sobre la Edad Media fuera del Japón.

Las comunicaciones fueron las siguientes: Sakaguchi, de la Universidad Keio (Tokyo), sobre "Las relaciones entre el último Buenaventura y la filosofía de Aristó-

teles"; Koyama, de la Universidad Waseda (Tokyo), "Algunas reflexiones sobre la certeza en Santo Tomás"; Nakasawa, de la Universidad de Kanazawa, sobre "La Trinidad en San Agustín"; A. Yamada, de la Universidad de Osaka, sobre "El conocimiento eterno de Dios en San Agustín y su ulterior justificación por Santo Tomás"; Izumi, de la Universidad de la Capital (Tokyo), sobre "El concepto de *mutabilitas* en San Agustín", y F. Pérez Ruiz, S. J., de la Universidad de Sofía (Tokyo), sobre "La analogía del ser, con Santo Tomás como centro".

Como se ve por la simple lista de los títulos de las comunicaciones, el término "filosofía medieval" se interpreta en un sentido bastante amplio. De hecho, no sólo en este Congreso, sino en general, uno de los autores más estudiados es San Agustín, y no sólo en conexión con algún problema de autores medievales en estricto sentido, sino directamente. Más de un centenar de títulos de traducciones y estudios escritos directamente en japonés sobre San Agustín contiene la bibliografía sobre filosofía medieval compuesta hace unos años por el profesor Inagaki, de la Universidad Nanzan de Nagoya (actualmente habría que añadir bastantes más). Es verdad que esta manera amplia de concebir la filosofía medieval no es exclusiva del Japón y está fundada en la imposibilidad de entender el pensamiento de los autores de la Edad Media sin tener en cuenta el pensamiento patrístico y en particular el de San Agustín. Con todo, creemos que en el caso del Japón merece especial atención y nos puede ayudar a comprender mejor el ambiente de la Sociedad Japonesa de Filosofía Medieval.

Entre los miembros de la Sociedad hay un buen número de católicos que en el estudio del pensamiento medieval ven una magnífica ocasión de profundizar en el conocimiento del patrimonio intelectual del catolicismo. Junto a ellos hay también un buen grupo de protestantes y bastantes no cristianos. Uno de estos últimos, el Profesor Kawada (profesor jubilado de la Universidad de Tokyo), nos dijo en la comida de fraternidad celebrada con motivo del Congreso, que era necesario que se estudiase mucho más en Japón el pensamiento medieval y que sólo de esa forma podría ponerse a la altura cultural de otras naciones. Para Kawada ha sido el deseo de entender la cultura occidental (nos lo confiesa él mismo expresamente en uno de sus escritos) el que le ha forzado a estudiar el pensamiento medieval. La cultura occidental no le parece inteligible sin un buen conocimiento del cristianismo, que deja sentir su huella incluso en los que quieren apartarse de él, y en el cristianismo antes que el pensamiento protestante está el católico, ya que el protestantismo es una protesta contra el catolicismo. Por eso hay que partir de un estudio del pensamiento católico y en particular de San Agustín y Santo Tomás.

Aunque con posibles diferencias en la valoración y sin formularlo con esa claridad, creemos que algo de ese modo de pensar se encuentra en el fondo del interés de más de uno por el pensamiento medieval.

Las comunicaciones leídas este año han sido estudios serios de autores en general jóvenes, el punto que exponían lo habían estudiado a fondo, aunque en varias ocasiones se notó cierto peligro de confusionismo por falta de un conocimiento general suficiente de toda la filosofía y por no distinguir los problemas que se pueden tratar desde el punto de vista de una filosofía puramente natural y los que presuponen necesariamente la fe. Verdaderamente excepcional por su valor fue el estudio del profesor Yamada, que mostró un conocimiento directo y profundo de San Agustín y de Santo Tomás, una gran seguridad filosófica y teológica y una claridad de exposición verdaderamente notable.

Coincidiendo con la celebración del Congreso ha salido el tercer número de *Chuseishisokenkyu* ("Estudios de pensamiento medieval"), órgano de la Sociedad. Contiene estudios sobre San Buenaventura, Santo Tomás, San Agustín y Siger de Bravante, y además una sección de información y crítica bibliográfica.

Sería ciertamente falso valorar excesivamente el papel e influjo de estos estudios de filosofía medieval en el mundo cultural y filosófico del Japón actual, pero también lo sería ignorarlos. Son uno de los rasgos de ese cuadro tan complicado. Nada más, pero también nada menos.

F. Pérez Ruiz, S. I.

Universidad de Sofía, Tokyo.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

ABAD CARRETERO, LUIS: *Vida y sentido*. 386 págs. Ediciones Cuadernos Americanos. Méjico, 1960. 21 × 13,5 cm.
BELLERATE, BRUNO M., S. D. B.: *L'analogia tomista nei grandi commentatori di S. Tommaso*. 152 págs. Roma, 1960. 24 ×17 cm.
CARDA APARICI, PEDRO: *Discurso correspondiente a la solemne apertura del curso académico* 1960-61. 97 págs. Madrid, 1960. 16 × 24 cm.
CASTEX MARIANO, N., S. I.: *Médico y enfermo*. Relación existencial. Prólogo del doctor Egidio S. Mazzi.. 111 págs. Club de lectores. Buenos Aires, s. f. 17 × 13 cm.
FOLGADO AVELINO, O. S A.: *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo*. Estudio especial de los teólogos juristas españoles del siglo XVI. 330 págs. San Lorenzo del Escorial, 1960. 17 × 24 cm.
O'NEILL, ANA MARÍA, A. M.: *Etica para la era atómica*. 459 págs. Editorial Orión. Méjico, D. F., 1960. 15 × 20 cm.
PRÓ, DIEGO F.: *Corolano Albertini*. 541 págs. Buenos Aires, 1960. 20 × 14 cm.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Mateo Inurria, 15. Madrid (16).
CABODEVILLA, JOSÉ MARÍA: *Hombre y Mujer*. Estudio sobre el matrimonio y el amor humano. VIII y 539 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 95 ptas.
COLUNGA, ALBERTO, O. y GARCÍA CORDERO, MAXIMILIANO, O. P.: *Biblia comentada*. I. *Pentateuco*. XXIV y 1057 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 125 ptas.
CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D.; MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., etc.: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. 4.ª edición. XXVIII y 1217 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 125 ptas.
GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS: *Doctrina Pontificia. Documentos jurídicos*. 723 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 110 ptas.
HERRERA ORIA, A., Mons. y otros: *Verbum Vitae. La palabra de Cristo*. Tomo I. 3.ª edición. XVIII y 746 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 115 ptas.
JUAN DUNS, ESCOTO: Obras del doctor Subtil... *Dios uno y trino*. Edición bilingüe. Introducción general del P. Miguel Oromí, O. F. M. 712 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 105 ptas.
SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. XVI (último). *Tratado de los novísimos*. Indice general de conceptos de los 16 volúmenes. Versión de los PP. Jesús Plá y Manuel G. Miralles, O. P. Introducción del P. Emilio Sauras, O. P. XVI y 1030 págs. Madrid, 1960. 20 × 13 cm., 125 ptas.
* Casa Ed. Dott. Carlo Marzorati. Via privata Borromei 1.B/7 Milano. Italia.
Miscellanea Adriano Gazzalu. 367 págs. Vol. I Studi dei discepoli in onore del Maestro. Milano, 1960. 24,5 × 17 cm., 2.500 liras.
* Duquesne University Press. Pittsburg, 19 Pa. Estados Unidos de América.
KWANT, REMY C., O. S. A.: *Encounter*. 86 págs. Pittsburg. 1960. 25 × 17 cm. 2,50 dólares.
* Departmen of Publications. Saint Joseph College. West Hartford. Conneticut. Estados Unidos de América.
LESCOE, FRANCIS J.: *Saint Thomas Aquinas Treatise on Separate Substances*. Translated from a newly-established Latin text, based on 12 medieval manuschits, with Introduction and Notes. 138 págs. Hartford, 1959. 15 × 23 cm., 2 dólares
* Editorial Scientia. Peligro, 39. Barcelona (12).
DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *La Filosofía y sus problemas*. 215 págs. Barcelona, 1960. 22 × 15,5 cm.
* Ed. Fax. Zurbano, 80. Madrid.
NICOLAU, MIGUEL, S. I.: *Psicología y pedagogía de la fe*. Col. "Psicología, Medicina, Pastoral". Volumen XX. 320 págs. Edit. "Razón y Fe". Madrid, 1960. 20 × 14 cm., 75 ptas.
NOSENGO, GESUALDO: *La educación moral del joven*. Traducción española por Millán Arroyo, S. I. 292 págs. Madrid, 1960. 20 × 14 cm., 65 ptas.
ROLDÁN, ALEJANDRO, S. I.: *Introducción a la ascética diferencial*. 464 págs. Madrid, 1960. 20 × 14 cm., 100 ptas.
* Ed. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid (8).

SUÁREZ, FRANCISCO: *Disputaciones metafísicas.* I. Disp. I-VI. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerber Zanón. 814 págs. Madrid, 1960. 34,5 × 16 cm., 275 ptas.
* Ed. Herder. Avda. José Antonio, 591. Barcelona.

HENRY, A. M., y un grupo de teólogos: *Iniciación teológica.* III. Economía de la Redención. 755 págs. Barcelona, 1960. 22,2 × 14,4 cm., 275 ptas.
* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid (4).

BERKELEY, G., Bishop of Cloyne: *The Works of...* Editer by A A Luce and I E Jessop. Volumen IX. 191 págs. Thomas Nelson and Sons Ltd. Londres, 1957. 15 × 24 cm.
* Instituto de Literatura Puertorriqueña. Universidad de Puerto Rico.

BRAU, SALVADOR: *Disquisiciones sociológicas y otros ensayos.* Introducción de Eugenio Hernández Méndez. 409 págs. Puerto Rico, 1956. 22 × 15 cm.

DÍAZ DE OLANO, CARMEN: *Félix Matos Bernier. Su Vida y su obra.* 198 págs. San Juan de R. P., 1955. 19 × 13 cm.

LEDRU ANDRÉ PIERRE: *Viaje a la isla de Puerto Rico en el año* 1797. Traducido al castellano por don Julio L. de Vizcarrondo. 178 págs. San Juan de P. R., 1957. 22 × 15,5 cm.

MELÉNDEZ CONCHA: *La inquietud sosegada.* Poética de Evaristo Rivera Chevremont. 121 páginas. San Juan de P. R., 1956. 22 × 12,5 cm.

QUIÑONES, FRANCISCO M.: *Apuntes para la historia de Puerto Rico.* 220 págs. Puerto Rico, 1957. 15,5 × 22,5 cm.

ZENO GANDÍA, MANUEL: *Obras completas.* I. "La charca", 250 págs. II. "Garduña", 195 páginas. III. "El negocio", 485 págs. Puerto Rico, 1956. 22,5 × 15,5 cm.
* Kösel Verlag. Kaiser-Ludwig-Platz, 6. München, 15. Alemania.

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG: *Die Gestseele des Menschen.* 86 págs. Munich, 1960. 11 × 19 centímetros, 8,80 DM.
* Librería Editorial Augustinus. Cea Bermúdez, 59. Madrid.

TOFFANINI, SCIACCA, JOLIVET, etc.: *Humanismo y mundo moderno.* Traducción y prólogo de Fray José Oroz, O. R. S. A. 321 págs. Madrid, 1960. 20 × 12 cm., 100 ptas.
* Librería Universitaria di P. Ranchi. Padova. Via S. Francesco, 5. Italia.

GIACON, CARLO: *L'oggettività di Antonio Rosmini.* 359 págs. Silva Editore. Milano-Genova, 1960. 22 × 12 cm., 2.400 liras.
* Ministerio de Información y Turismo. Madrid.

ARIAS SALGADO, GABRIEL: *Doctrina y política de la información.* 310 páginas. Madrid, 1960. 21 × 14,5 cm. 70 ptas.
* Edizioni Morcelliana. Brescia. Casella postale 343. Italia.

Atti del XIV Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari. Gallarate, 1959. 406 págs. Brescia, 1960. 25 × 17,5 cm., 3.000 liras.
* Editions Nauwelaerts. 2, Place C. Mercier. Louvain. Bélgica.

VAN DER VYVER, O. S. B.: *Henricus Bate. Speculum divinorum et quorumdam naturalium.* Tomo I. CIX y 262 págs. Louvain, 1960. 16 × 25 cm., 300 francos belgas.
* Presse universitaires de France. 108 boulevard Saint-Germain. París.

BRUN, JEAN: *Socrate.* 128 págs. París, 1960. 17,5 × 11 cm.

La metaphysique et l'ouverture a l'experience. Seconds entretiens de Rome, publié sous la direction de Ferdinand Gonseth. París, 1960. 14 × 22,5 cm., 12 nuevos francos.

MALVERNE, LUCIEN: *Signification de l'homme.* 95 págs. París 1960. 12 × 19 cm. 4,50 nuevos francos.
* Ed. Seix y Barral. Provenza, 219. Barcelona.

CASTELLET, JOSÉ M.: *Veinte años de poesía española. Antología.* 1939-59. 421 págs. Barcelona, 1960. 19 × 11 cm.

CERNUDA, LUIS: *Poesía y literatura.* 281 págs. Barcelona, 1960. 18 × 11 cm.

GIL DE BIEDMA, JAIME: *Cántico: el mundo y la poesía de Jorge Villén.* 191 págs. Barcelona, 1960. 8 × 11 cm.
* Verlag Felizian Rauch. Innsbruck. Austria.

MARION VIRGIL: *Eine Theologie über Fatima.* 71 págs. 23 × 15 cm., S. 45.
* Verlag Regensberg. Münster. Schaumburgstrasse, 6-10. Alemania.

Jahrbuch des Institut für chrisliche sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhems-Universität. 196 págs. Münster, 1960. 15 × 23 cm., 14,80 DM.

LIPE

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. **Franco Díaz de Cerio, S. I.:**

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

2. **Juan Roig Gironella, S. I.:**

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

3. **Francisco Peccorini Letona, S. I.:**

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

DE INMEDIATA APARICION

Serie A: ESTUDIOS

Pedro Hispano: Obras Filosóficas. I, Scientia Libri De Anima. Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

JUAN FLORS, Editor.

Vía Layetana, 53. BARCELONA